

Metaphysik und Ethik in den Werken von Charles Morgan

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
genehmigt
von der philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn.

Von
Otto Delere
aus Dortmund.

1939

Druck: Heinrich Pöppinghaus o. H.-G., Bochum-Langendreer

Berichterstatter: Prof. Dr. Siegfried Behn.



Meinen Eltern!



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546406_0013

Inhalt.

	Seite
I. Vorwort und Einleitung	1
II. Das letzte Prinzip u. der Alleinheitsgedanke bei Morgan	4
III. Die Morgan'sche Anthropologie	17
IV. Metaphysik der inneren Erfahrung	38
V. Metaphysik des Todes	58
VI. Die Ethik in den Werken von Charles Morgan	71

I. Vorwort und Einleitung.

Die späteren Werke des englischen Dichterphilosophen Charles Morgan haben in weiten Kreisen der geistig aufgeschlossenen Welt ein lebhaftes Echo hervorgerufen. Davon zeugt die starke Nachfrage seiner Romane in Buchhandlungen, Büchereien und Leihbibliotheken, das beweist deren Übertragung in nahezu alle europäischen Sprachen, dies zeigt besonders ihre Besprechung in einer fast unübersehbaren Anzahl kleinerer und größerer Arbeiten.

Sicher ist diese so ungewöhnliche Wirkung zunächst durch den künstlerischen Wert der Morgan'schen Schöpfungen bedingt. Wir möchten sie ja jenen ganz wenigen großen und reifen Dichtungen der Gegenwart zuzählen, von denen man hoffen darf, daß sie unsere Zeit überdauern werden.

Aber die Werke unseres Dichters ragen nicht nur durch ihr künstlerisches Niveau aus der Fülle literarischer Alltagserscheinungen hervor, sie sind auch gekennzeichnet durch einen besonderen Reichtum an metaphysischen und ethischen Fragestellungen. Und gerade darin sehen wir die Erfolge Morgan's wesentlich mitbegründet, daß er in seinen Dichtungen dem metaphysischen und ethischen Suchen unserer Zeit entgegenkommt, daß er in ihnen nicht nur als Dichter, sondern auch als Philosoph und Ethiker in Erscheinung tritt, daß er dort selbst eine Antwort zu geben trachtet auf die in der Wirklichkeit verankerten letzten Fragen menschlicher Existenz¹⁾.

Wir wissen, daß Morgan mit diesen Bestrebungen keineswegs allein steht. Wenn immer die religiöse Glaubenswelt ihre ursprüngliche Naivität und Gesichertheit verliert, wenn eine Zeit Ausschau zu halten beginnt nach neuen Werten und anderen Göttern, dann scheint auch in den Dichtern häufig ein religiös-ethischer Führungs- und Neudeutungswille zu erstehen. Das zeigt sich zum Beispiel bei fast allen bedeutenden Dichtern

1) Daß Morgan in seinen Werken ganz bewußt eine bestimmte philosophische Position vertritt, geht nicht nur aus seinen Romanen hervor, sondern findet sich direkt ausgesprochen in dem Essay "On Singleness of Mind", das unser Dichter seinem 1. Drama "The Flashing Stream" vorausgeschickt hat.

der Gegenwart. Man denke etwa in Deutschland an George, Rilke, Paul Ernst und Kolbenheyer, an Hermann Stehr, Hans Carossa und Josef Weinheber.

Was aber Morgan noch von all diesen Männern unterscheidet, das ist die Geschlossenheit und Bewußtheit seiner philosophischen Konzeption, es ist sein wissentliches Zurückgreifen auf metaphysische und ethische Grundlehren der Menschheit. Nach Morgan ist ja unsere Zeit innerlich so arm geworden, daß sie ihrer alten vergessenen Geistesschätze wieder bedarf²⁾.

Es ist der Sinn der vorliegenden Arbeit, das klare und in sich gerundete philosophische System, welches den Werken unseres Dichters zugrunde liegt, in seinen wesentlichen Zügen darzustellen und kritisch zu würdigen. Dabei soll besonders der alte Grund der angeführten metaphysischen Lehren sichtbar gemacht werden.

Unsere Dissertation möchte also einen bescheidenen Beitrag liefern zu den allgemein geistesgeschichtlichen Bemühungen der Gegenwart, weithin verbreitete und wirksame Gedanken ins Bewußtsein zu heben, sie möchte dadurch mithelfen zu einem geklärten und vertieften Verständnis der Zeit. Es ist ja doch zeitkritisch gesehen ungemein aufschlußreich, daß derartige Gedankengänge nicht nur aufgegriffen und künstlerisch gestaltet werden, sondern daß sie in dem gesamten gebildeten Europa einen solchen Widerhall zu wecken vermögen.

Mit dieser Zielsetzung findet nun unsere Arbeit zugleich ihre notwendige Begrenzung. So kann hier nicht die Frage beantwortet werden, ob und inwieweit überhaupt der Roman — also ein Kunstwerk — die geeignete Stelle ist für die Erörterung philosophischer Probleme. Wir wollen in diesem Zusammenhang auch keineswegs den künstlerisch-ästhetischen Wert der Morgan'schen Schriften einer näheren Betrachtung unterziehen oder streng philologisch nach irgendwelchen Abhängigkeiten oder Beeinflussungen unseres Dichters forschen. Wir verzichten endlich bewußt auf eine Auseinandersetzung mit dem Psychologen Morgan, trotzdem wir der Ansicht sind, daß in seinen Werken tiefer und kenntnisreicher über Erscheinungen und Vorgänge des menschlichen Seelenlebens gesprochen ist als in manchem Lehrbuch der Psychologie.

Unsere Untersuchungen stützen sich auf das eingehende Studium der Romane "Sparkenbroke", "The Fountain" und "The Portrait in a Mirror" sowie des Dramas "The Flashing

2) Vergl. z. B. Quell, S. 426.

Stream". Die Erstlingswerke Morgan's dagegen "The Gunroom" und "My Name is Legion", von denen das erste garnicht, das zweite kaum bekannt wurde, bleiben in Folgendem unberücksichtigt³⁾. Wir zitieren die oben genannten Romane im allgemeinen nach den Übersetzungen von H. Herlitschka⁴⁾, an denen wir nur das vielfache Auslassen philosophisch bedeutsamer Stellen und die unzulängliche Übertragung der Morgan'schen Verse auszusetzen haben. Wo es uns angebracht scheint, werden wir darum auch auf den Originaltext selbst zurückgreifen⁵⁾.

Abschließend soll hervorgehoben werden, daß für Morgan das Leitmotiv Henri Bremond's zu Recht besteht: „Der Mystiker muß uns den Dichter verständlich machen“⁶⁾. Morgan müht sich wie Shelley um eine Vereinigung von Kunst und Philosophie. Philosophie ist für ihn der weibliche Aspekt der geistigen Schau (Flamme). Wir können der Erkenntnis wohl den Boden bereiten, wir können sie selbst nicht erzwingen. Erleuchtung ist notwendig. Der Künstler aber steht wie der Philosoph in enger Verbindung mit der anderen Welt, er wird häufig von ihr heimgesucht und durchdrungen. Wie dieser ist er darum auch in besonderer Weise berufen zur Mittlerschaft zwischen dem Menschen und der absoluten Wirklichkeit.

3) Über das Leben und die ersten Werke Morgan's vergl. etwa den Aufsatz von Emil Lerch „Charles Morgan“, XII. Jahrbuch des Verbandes der Renaissance-Gesellschaften, Basel 1938.

4) „Der Quell“ (Aus dem Englischen übertragen von Herb. E. Herlitschka), Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1935, „Die Flamme“, Ebd. 1936, „Das Bildnis“, Ebd. 1937. Wir zitieren die drei Romane abgekürzt: Quell, Flamme und Bildnis.

5) „The Fountain“, The Albatross, Hamburg 1933; „The Portrait in a Mirror“, Ebd. 1935; „Sparkenbroke“, Ebd. 1937; „The Flashing Stream“, a play by Ch. Morgan with an essay „On Singleness of Mind“ and a foreword, London 1938.

6) Henri Bremond „Mystik und Poesie“, Herder, Freiburg i. Br. 1929, S. 110.

II. Das letzte Prinzip und der Alleinheitsgedanke bei Morgan.

Die Frage nach dem letzten Prinzip, dem Urgrund oder Überseienden, nach dem Göttlichen, wenn man so will, berührt den innersten Kern einer jeden Metaphysik. Sie enthält das tiefste Problem, vor das der menschliche Geist sich immer wieder gestellt sieht, mit dem er sich auseinandersetzen muß und seit je auseinandergesetzt hat, so oder so⁷⁾. Übrigens umschließt sie auch noch andere metaphysische Grundprobleme, nämlich das der Daseins- und Wesenserkenntnis Gottes, das der Erklärung der Welt und des Menschen von jenem Urgrund aus.

Es gibt darum auch keinen bedeutenden Denker, der diese erste unter allen philosophischen Fragen nicht irgendwie gesehen hätte, mag er sie immer als Scheinproblem, als ein letztes, der menschlichen Erkenntnis unzugängliches Geheimnis von sich gewiesen haben. Auch das sind Lösungsversuche und zwar Lösungsversuche ganz charakteristischer Art.

Jede der großen Menschheitsfragen hat im Laufe der Geschichte eine beschränkte Anzahl stets wiederkehrender Antworten gefunden.

Auch die Morgan'schen Werke enthalten eine solche typische Antwort auf die gestellte letzte Frage der Metaphysik. In unseren Romanen über viele Stellen zerstreut, soll sie hier ihre einheitliche Darstellung und Würdigung erfahren.

Das eigentlich Existierende ist bei Morgan „eine andere Welt⁸⁾, eine jenseitige Wirklichkeit⁹⁾. Sie wird als ein außerkörperliches¹⁰⁾, ewiges¹¹⁾,

7) Vergl. Dr. Rudolf Eisler: „Kritische Einführung in die Philosophie“, Berlin 1905 — S. 1; W. Windelband: „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie“, Tübingen 1935 — S. 23; Paul Deussen: „Allgemeine Geschichte der Philosophie“, Leipzig 1906 — S. 5 ff.

8) Vergl. Quell, S. 503.

9) Vergl. Quell, S. 427, 481, 482; Flamme, S. 472 und 611.

10) Vergl. Flamme, S. 19: „Er lechtzte nach ihrer unverständlichen Botschaft, die, wenn er sie nur deutlich vernehmen könnte, seiner Ahnung von jenem anderen Leben Erfüllung brächte, von jenem außerkörperlichen Leben, das er schon fast mehr als ahnte.“ Vergl. Flamme, S. 33.

11) Vergl. Flamme, S. 509: „Denn der Tod ist nicht der Wechsel eines Zustandes, sondern einer Wohnstätte. Er ist ein Zwischenfall in einer immer-

vollendetes¹²⁾ und allgegenwärtiges Leben¹³⁾, als eine unbedingte Einheit¹⁴⁾ bestimmt.

Wenn Morgan jene Wirklichkeit mit dem Göttlichen identifiziert¹⁵⁾, so folgt er damit einer in der Philosophiegeschichte sich immer wieder zeigenden Neigung der Philosophen, das jeweilig letzte Welterklärungsprinzip als Gottheit anzusprechen (Windelband).

Wohl wird die Seinsart dieses näher bezeichneten jenseitigen Lebens durch das Attribut „außerkörperlich“ eingeschränkt. Darüber hinaus aber bleibt es positiv unbestimmt. Ob es dem Wesen nach geistig ist, oder ein Wirkliches, wie die Energetiker und Dynamisten es denken, unstofflich und doch nicht geistig, ist nicht entschieden. Morgan glaubt über das Wesen (essentia) der Gottheit nichts aussagen zu können¹⁶⁾. Zwar vermögen wir sie in den möglichen Ekstasen der mystischen Schau, im Todeserlebnis, in der Kunst und absoluten Liebe unmittelbar zu erfassen. Davon wird noch in einem anderen Kapitel dieser Arbeit die Rede sein. Aber das „An sich sein“ der jenseitigen Welt bleibt im Dunkeln, da sich diese Erfahrungen keiner Gedankenform angleichen und darum auch nicht irgendwie mitteilen lassen.

... „denn wenn, was er erfahren, sich auch keiner Gedankenform angleichen und auch ihm selbst gegenüber nicht beschreiben ließ, so war es doch unvergessen. Der geistige Eindruck davon verblieb, wie der Eindruck eines Dichterwerkes verbleiben kann, auch wenn die Worte nicht mehr in Erinnerung sind. Daß sein Geist fortgesetzt tätig gewesen, bezweifelte er nicht und obgleich sein Verstand, — der ja von der Sinnenwelt ausging, während diese Erfahrung aus anderen Voraussetzungen ihre Schlüsse zog, — es jetzt nicht erfassen konnte, so war es

währenden Unsterblichkeit“. Vergl. Flamme, S. 11; Sparkenbroke, S. 314.

12) „Nichts hatte selber oder in Beziehung auf andere Dinge der gleichen Ebene Wert, sondern nur im Hinblick darauf, wie stark es durch die Unwirklichkeit gesonderter Erscheinungen zur Wirklichkeit vollendeten Seins vordrang.“ Vergl. Flamme, S. 611.

13) Vergl. Flamme, S. 702: „Vor dieser Allgegenwart stand er anfangs verwundert.“ Vergl. Flamme, S. 701.

14) Vergl. Flamme, S. 472: „Denn nur die Erscheinung ist geteilt ... In jener Wirklichkeit gibt es nur Ungeteiltheit, nur eine einzige Schau“. Vergl. Flamme, S. 504, S. 609; Sparkenbroke, S. 459; vgl. Flamme, S. 702: „... in der Gewißheit jener göttlichen Gegenwart, die, bisher nur als vermittelnde Wesenheit alles Geschaffenen erkannt, nun unmittelbar und ewig war, eine unbedingte Einheit.“

15) Vergl. Flamme, S. 504, 702 u. a.

16) Vergl. Quell, S. 491.

für ihn doch Wirklichkeit, bedeutender als das Scheindasein seines gegenwärtigen Zustandes“¹⁷⁾.

Morgan hütet sich vor jenem eigenartigen Widerspruch, der sich bei fast allen Mystikern findet, nämlich, einerseits zu erklären, daß das mystische Erlebnis begrifflich nicht zu fassen sei und doch andererseits zu versuchen, das Unaussagbare, das „Ineffabile“, ausführlich zu beschreiben. Die Hauptpersonen unserer Romane beschränken sich darauf, negative Aussagen, wenn auch in positiver Form über das göttliche Wesen zu machen, mit dem sie in der „unio mystica“ geheimnisvoll vereinigt waren¹⁸⁾. Wenn der absoluten Wirklichkeit etwa die Attribute „ewig“ und „allgegenwärtig“ zugeschrieben werden, so ist damit einzig jede zeitliche und räumliche Begrenzung des Göttlichen negiert. Und wenn sie an anderen Stellen als außerkörperlich, ungeteilt und vollendet bezeichnet wird, so bedeutet das allein die notwendige Verneinung jeder Einengung des höchsten Prinzips, die mit der Materialität, dem Geteilt- und Unvollendetsein immer gegeben ist.

Bleibt nun das „An sich sein“ des ewigen Urgrundes, das „Was“ der Gottheit unerkennbar, so ist doch ihr Dasein, ihre Vorhandenheit über ihren Auswirkungen und Erscheinungsformen wohl zu erfahren. Der Mensch erfaßt es im mystischen Erleben einmal als Verstärkung seines inneren Wesens, des eigenen (kleinen) Selbst, er erkennt es weiterhin als jene Kraft, welche alles erfüllt und durchwebt, die somit als der metaphysische Kern der „lebendigen und toten Dinge“ zu bezeichnen ist (große Selbst).

„Es hatte zwei gleichzeitig wahrgenommene Erscheinungsformen. Einerseits war es eine Verstärkung seiner „Piers“ selbst, es bedurfte keines anderen Beweises für dessen Wirklichkeit, als für seine eigene. Wie er hätte sagen können, ich bin weil ich bin, so hätte er auch sagen können, dieses Wesen ist weil ich bin.

Dieses Wesen hatte aber auch noch eine andere Erscheinungsform. Wenn er je ganz davon besessen wäre, dann, so fühlte Piers, wäre er von allem, was Dasein hatte, erfüllt und würde selber ein Teil von allem Dasein, wie eine einzelne Flamme Teil eines Brandes wird oder ein Regentropfen seine Selbsteigenheit im Meer verliert. Der Rhythmus des Lebens würde sich dann nie mehr zu grübelnden Träumen verlangsamen, und er selbst wäre ewiglich tätig, wie er es ersehnte.

17) Vergl. Quell, S. 481.

18) Vergl. z. B. Quell, S. 491.

Das Feuer in ihm würde nicht glosen, sondern mit heller Flamme brennen und auflodern, sein eigenes Dasein wäre ein ewiges Ausströmen von Tatkraft ohne zeitliche Grenzen und ohne Einkerkung in eine einzige Form. Er wäre nicht nur ein Knabe, beschränkt auf sein Einzelleben, er würde zu dem Baume, unter dem er saß und erlebte dessen Wachstum und dessen Freuden. Er wäre die Erde und die Wasser unter der Erde, er wäre im Wind und im Wesen der Vögel und wäre in allem Lebendigen und allen Dingen, die für tot galten“¹⁹⁾).

Dieses Zitat, in Verbindung mit ähnlichen, oder noch aufschlußreicheren Romanstellen²⁰⁾, gestattet eine genauere Bestimmung der Morgan'schen Philosophie. Es handelt sich um einen Panpsychismus idealistischer Färbung. Die Welt wird dargestellt als Erscheinungsform eines psychischen „Selbst“. Und dieses psychische Selbst ist, das zeigen die bisher zitierten oder angeführten Stellen, durchaus im Sinne eines theomonistischen Pantheismus zu verstehen. Als das eigentlich Wirkliche erscheint die Gottheit, jenes oben angeführte außerkörperliche Leben, das mit einer Heideggerschen Formulierung treffend als Sein des Seienden charakterisiert werden könnte. In allem, was ist, wirkt ein inneres, göttliches Leben. Es schafft den Zusammenhang aller Formen, die *A l l e i n h e i t* aller Dinge, es überwindet das Getrenntsein, die Veränderlichkeit und Endlichkeit

“Not a bird in the air nor a leaf on the tree, nothing small or great, not love itself, is as you have believed it, separable, inconstant, mortal, but in each there is a celestial tongue, that you shall hear speak”²¹⁾).

Was aber sagt Morgan über das Seiende selbst, wie bestimmt er das Verhältnis von räumlich-zeitlicher Welt und jenseitiger Wirklichkeit genauer?

Auch über das „An sich sein“ der Welt ist in unseren Romanen nichts ausgesagt. Es wird von ihr gesprochen als dem Bezirk gesonderter Erscheinungen²²⁾, als der Ebene der Unwirklichkeit²³⁾, es wird unser irdisches Leben bezeichnet als ein Spiel²⁴⁾ und Märchen²⁵⁾, als Scheindasein²⁶⁾, als Traum²⁷⁾ und Täuschung²⁸⁾).

19) Vergl. Flamme, S. 21—23, vergl. Quell, S. 21—22.

20) Vergl. Flamme, S. 466, 504, 537, 608, 607, 609, 702 u. a.

21) Sparkenbroke, S. 459.

22) Vergl. Flamme, S. 472, 611.

23) Sparkenbroke, S. 405.

24) Vergl. Quell, S. 426.

25) Vergl. Quell, S. 484/5.

26) Vergl. Quell, S. 481.

27) Vergl. Quell, S. 503.

28) Vergl. Quell, S. 482.

Morgan hat eine klare Sicht für die Begrenzungen und Unzulänglichkeit alles Irdischen ²⁹⁾. Er weiß um zahllose Erscheinungen, die über sich hinausweisen, die hindeuten auf eine andere Welt. Dichtung und Kunst, Mathematik und alle höchsten Betätigungen menschlicher Vollkommenheit verkünden, wie er sagt, eine Transzendenz, ja „sie behaupten, selber schon eine Transzendenz zu sein“ ³⁰⁾. Der Mensch vermag, wie wir bereits hörten, die Existenz eines jenseitigen Lebens unmittelbar zu erfahren. Und von dieser Erfahrung her wird sein Blick geschärft für die Nichtigkeit der Sinnenwelt. Das Diesseits wird relativiert auf das Jenseits und erscheint von da aus als Reich der Unwirklichkeit, als Erscheinungsform, als Traum und Täuschung, als Hülle des außerkörperlichen ewigen und allgegenwärtigen göttlichen Lebens. Nicht mehr Vielheit ist jetzt, sondern Einheit, nicht Trennung, sondern Geschlossenheit.

Es wäre durchaus falsch, wollte man glauben, daß Morgan die Realität der Außenwelt leugne. Nichts in unseren Romanen rechtfertigt eine derartige Annahme. Mit der gleichen Berechtigung könnte man ein solches von Platon behaupten. In Wirklichkeit handelt es sich hier wie dort um eine Relativierung des Diesseits, um das Herausstellen eines vollkommeneren und wirklicheren Etwas, das nur der übersehen kann, der von den Dingen dieser Welt geblendet ist.

Morgan verdeutlicht das Gemeinte in einem sehr hübschen Bild ³¹⁾.

„Siehst Du die Fenster in diesem Zimmer? — Sie sah hin. Die Vorhänge sind zurückgeschlagen — was siehst Du? — Nichts, es ist dunkel draußen. — Aber draußen ist der Graben und der Stadtwall, und über dem Wall und hinter den Bäumen ist der ganze Himmel erleuchtet. Es ist nichts zwischen uns und ihnen als nur das Glas, und Glas ist durchsichtig . . . Und nun sag mir nochmals, was Du siehst . . . Nur das Blinken der Lampen und Kerzen auf der Scheibe . . . Sie sind diese Welt. Solange sie in unseren Augen scheinen, können wir nicht sehen, was über sie hinaus liegt. Lösche sie und plötzlich stürzt die Nacht mit ihren Sternbildern auf Dich ein. Alle Fernen sind in Reichweite . . . Und es gibt Möglichkeiten, schon während wir leben, die Kerzen zwar nicht auszulöschen, aber für eine kleine Weile abzublenden . . . Jeder Mensch tut es auf seine Weise, je nach Veranlagung und Kräften.“

29) Vergl. Quell, S. 426, 484 ff., 503, 482; Flamme, S. 494.

30) Vergl. Flamme, S. 494.

31) Vergl. Flamme, S. 508/9.

Schon diese wenigen Hinweise genügen, den alten Grund der angeführten metaphysischen Gedanken sichtbar zu machen. Es handelt sich um Kernprobleme indogermanischer Philosophie, um urtümliche und äußerst charakteristische Lösungsversuche.

Die Werke Morgans enthalten eine der großen Menschheitslösungen auf „die nächstliegende und ursprünglichste unter allen philosophischen Fragen, die früh dem menschlichen Geiste sich auftun, um nie wieder zu verstummen: die nach der verborgenen Einheit des ganzen Seins, das immer doch nur in Vielheit und Spaltung, im mannigfaltig Bunten der Erfahrung sich uns zeigt³²⁾. Gemeint ist der idealistische Lösungsversuch.

Wenn wir von dem Besonderen und Zeitgebundenen der verschiedensten idealistischen Systeme absehen, so können wir als ihren gemeinsamen Kern die Annahme einer außerkörperlichen, idealen Wirklichkeit herausstellen. Man ist sich einig in der Überzeugung, daß die Welt veränderlicher und voneinander getrennter Körper nicht das absolut Wirkliche sein kann. Ein Ewig-Wandelloses wird gesucht und postuliert, ein außer- und überkörperliches Prinzip, ein Beharrendes in der Erscheinungen Flucht. So weit genommen erscheint der Idealismus als der sicher wirksamste und gewaltigste Geisteskomplex der Geschichte, als eine metaphysische Lehre, die Vernunft und Erfahrung des Menschen in gleicher Weise gerecht wird.

Wollen wir nun die Morgan'sche Metaphysik so weit wie möglich in ihren systematischen und historischen Beziehungen darstellen, so muß versucht werden, diesen ersten großen Kreis, in den wir sie hineinstellen möchten, jetzt weiter einzuengen. Der Idealismus hat ja eine außerordentliche Variationsbreite³³⁾. Es gibt die verschiedensten ontologischen und axiologischen Bestimmungen der idealen Wirklichkeit und der von ihr irgendwie als abhängig erkannten Welt. Unsere Romane sprechen, wie wir hörten, von der Gottheit als einem außerkörperlichen, ewigen, vollendeten und allgegenwärtigen Leben, als einer unbedingten Einheit, sie bezeichnen die körperliche Welt als den Bezirk gesonderter Erscheinungen, als die Ebene der Unwirklichkeit. Diese Aussagen sind immerhin noch so allgemeiner Natur, daß sie in den mannigfaltigsten idealistischen Gebäuden

32) H. Heimsoeth: „Die 6 großen Themen der abendländischen Metaphysik, Berlin 1922, S. 26, vergl. weiter S. 32; vergl. auch die All-eins Lehre der Eleaten, des Skotus Eriugena, Jordano Bruno, Spinoza u. a.; vergl. Schopenhauer: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ II. 3. Aufl., S. 362, S. 736—740.

33) Vergl. R. Eisler: „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ I, Berlin 1927, S. 672 ff.

Platz finden dürften. Morgan selbst weist darauf hin, indem er sagt, daß metaphysische Lehren sich häufig in verschiedenen Systemen darstellen lassen³⁴⁾. Er beruft sich für seine Metaphysik auf Personen wie Jesus, Platon und Heraklit³⁵⁾. Das ist möglich, soweit es sich um die erwähnten allgemeinen Bestimmungen handelt. In diesem Fall würde die Zahl der angeführten Systeme sich ja noch weiter vermehren lassen.

Versuchen wir aber, den Kreis enger zu ziehen, besinnen wir uns auf die konkrete pantheistische Bestimmung des letzten Prinzips bei Morgan, so können wir diesen Anspruch nicht mehr ohne Einschränkungen gelten lassen. Bei Heraklit mag eine solche Deutung noch angehen³⁶⁾. Der logos, das vernünftige, ewige Feuer, ist für ihn das eigentlich Wirkliche, auch ein vollendetes und in sich einheitliches letztes Prinzip, ein lebendiger Weltstoff, aus dem sich alles entfaltet und in den alles zurückkehrt. Immerhin wollen wir hier auf eine nicht unerhebliche Abweichung aufmerksam machen. Das absolut Wirkliche erscheint bei Morgan überall als unstofflich, nie als — wenn auch sehr feine — stoffliche Substanz wie der logos bei Heraklit³⁷⁾ oder die Gottheit (das Pneuma) der Stoa³⁸⁾. pretation, vor allem von Seiten des Neuplatonismus der Renais-

Wir wissen, daß Platon einer pantheistischen Intersance, nicht entgangen ist³⁹⁾. Es fragt sich nur, ob ein solches Unternehmen der Lehre des Meisters gerecht wird. Wir werden bei der Behandlung des Pantheismusproblems im nächsten Kapitel unserer Arbeit diese Frage zu untersuchen haben. Wir müssen zeigen, daß eine uneingeschränkt pantheistische Deutung auf Grund der vorliegenden platonischen Lehre nicht möglich ist.

Zweifellos enthält die Morgan'sche Philosophie mancherlei christliche Elemente und außerordentlich viel platonisches Gedankengut. Wir werden vor allem das Letztere im weiteren Verlauf unserer Untersuchungen immer wieder hervorheben können. Und doch scheint uns an entscheidender Stelle sowohl das Christentum als auch die Lehre Platons falsch verstanden

34) Vergl. Flamme, S. 389.

35) Vergl. Flamme, S. 389.

36) Vergl. K. Joel: „Geschichte der antiken Philosophie“, Tübingen 1921, S. 289 ff.

37) Vergl. Hermann Diels: „Die Fragmente der Vorsokratiker“, Berlin 1906, S. 54 ff., vor allem S. 67.

38) Vergl. E. Zeller: „Die Philosophie der Griechen“, Leipzig 1880, 3. Teil, 1. Abt., S. 146.

39) Vergl. z. B. W. Windelband: „Lehrbuch d. G. d. Ph.“, S. 301.

und falsch gedeutet. Im Zentrum seiner Philosophie stimmt Morgan weder mit Christus noch mit Platon überein, wie wir sehen werden.

Dagegen ist es weithin gerechtfertigt, wenn Morgan sich in seinen metaphysischen Anschauungen auf Shelley beruft. Auch Shelley erblickte hinter unserer Erscheinungswelt eine jenseitige Wirklichkeit, auch er vertrat eine pantheistische Alleinheitslehre, und sprach jener anderen Welt gleiche oder ähnliche Attribute zu wie Morgan. In der Elegie auf den Tod John Keats heißt es z. B.:

„Er wurde eins mit aller Welt. Im Ton,
Der dröhnt, im Ton, der haucht, ist er zugegen,
Rings in Natur, in Stein und Pflanze wohnt
Er mit der Kraft, in die er wie ein Regen
zurückfloss, und umarmt auf allen Wegen
Die Schönheit, schöner uns von ihm geschaut,
Zuletzt mitschaffend an des Bildners Segen,
Der schlackenlos den Stoff der Welt durchdenkt
Und ihn in Baum und Tier zurück zum Himmel
lenkt“⁴⁰⁾.

Die hier sichtbar werdenden Vorstellungen, welche in ähnlicher Weise an vielen Stellen der Shelley'schen Dichtung zutage treten⁴¹⁾, kommen Morgan außerordentlich nahe⁴²⁾. Und doch bestehen auf der anderen Seite auch ganz erhebliche Unterschiede. Bei Shelley handelt es sich ja nicht allein um eine bloße Relativierung der Welt, sondern um die Leugnung ihrer realen Existenz. Hans Liedke hat in seiner Dissertation nachgewiesen, daß Shelley nicht nur stark von Drummond und Berkeley beeinflusst wurde, sondern daß er selbst einen eindeutigen Immaterialismus vertreten hat⁴³⁾. Eine immaterialistische Interpretation Morgan's aber ist, wie schon die zitierten und angeführten Stellen deutlich machten, in keiner Weise zu rechtfertigen.

Wohl am weitgehendsten ist die Übereinstimmung der Morgan'schen Lehre mit dem Akosmismus der indischen Philo-

40) Shelley: „Dichtungen“; in neuer Übertragung von Alfred Wolfenstein, „Adonais“, 13. Strophe.

41) Vergl. z. B. Strophe 15 des gleichen Gedichtes; vergl. vor allem „Hymn to Intellectual Beauty“, in der Shelley's Weltbild besonders hervortritt; vergl. auch den Schlußteil des Gedichtes „The Sensitive Plant“.

42) Vergl. etwa Flamme, S. 21—23, S. 702 — Quell, S. 21.

43) „Shelley — durch Berkeley und Drummond beeinflusst?“. Dissertation 1933, vergl. besonders S. 23, 28, 37 und 38.

sophie. Man kann hier fast von einer vollständigen Parallelität sprechen ⁴⁴⁾).

Nach den Upanishad's ist „in allem körperlichen Sein ein nicht körperliches enthalten“, der Sinnenwelt liegt „eine übersinnliche Welt zugrunde“. Als „das eigentliche Wesen aller Dinge“ erscheint „etwas Immaterielles und Unvergängliches“, „das aus dem Urgrunde des Immateriellen, der Weltseele stammt, an ihm teilhat und in ihn zurückkehrt“ ⁴⁵⁾. Dieses „Brahman“ der Upanishad's ist mit dem lebendigen Urgrund in unseren Romanen zu identifizieren. Auch das Brahman ist das durch sich selbst seiende, letzte schöpferische Prinzip der Welt, dem die gleichen Attribute zugeschrieben werden, wie dem außerkörperlichen Leben bei Morgan. Es ist jenseits von Raum und Zeit, es ist vollendete, allgegenwärtige Einheit, es ist das allein Wirkliche.

Der pantheistische Gedanke, die starke Betonung der inneren Einheit aller Formen ⁴⁶⁾ und alles Wirklichen ⁴⁷⁾, jene Verweisung des Geteiltseins in das Reich der Erscheinungen, ist eine Erkenntnis, die sich schon gegen Ende der altvedischen Periode der indischen Philosophie durchgesetzt hat ⁴⁸⁾. Die schöne reichgegliederte Sinnenwelt wird immer wieder bezeichnet als Traum und Täuschung, sie ist Maya, ein Trugbild, Illusion ⁴⁹⁾.

Nur wenige Zitate mögen hier genügen, die Parallele anzudeuten. Sie wird ja im Folgenden immer wieder sichtbar werden.

„Die Seele der Geschöpfe ist eine Einheit, nur von Geschöpf zu Geschöpf verteilt, eine Einheit und Vielheit zugleich, wie der Mond sich in vielerlei Gewässern spiegelt“ ⁵⁰⁾.

„Das Brahman dient allen Wesen zur Wohnung und wohnt in allen Wesen“ ⁵¹⁾.

44) Morgan's Kenntnis der indischen Philosophie geht nicht nur aus direkten Hinweisen im Quell und in dem Vorwort seines Dramas "The Flashing Stream" hervor. Sie ist in allen seinen Werken bemerkbar.

45) Vergl. Albert Schweitzer: „Die Weltanschauung der indischen Denker“, München 1934, S. 21/22; vergl. auch S. 25 mit Flamme, S. 21–23.

46) Vergl. Flamme, S. 21–23, S. 609.

47) Vergl. Flamme, S. 611, S. 702.

48) Vergl. P. Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie“ I. 1, S. 12.

49) Vergl. ders. I. 2, S. 38 ff., S. 45, S. 143 ff., S. 204 ff. vergl. S. Behn: „Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung“, Berlin 1924, S. 16. Es handelt sich in den älteren Upanishad's keineswegs um eine immaterialistische Lehre. Wie bei Morgan ist die Sinnenwelt nur relativiert, ihre reale Existenz dagegen nicht geleugnet. Vergl. Schweitzer, S. 42.

50) 51) Aus den Upanishad's zitiert bei Schweitzer, S. 25.

„Unsichtbar, ungreifbar, ohne Stammbaum, farblos,
Ohn' Aug und Ohren, ohne Händ' und Füße,
Ewig, durchdringend, überall, schwer erkennbar,
Jenes Unwandelbare,
das als der Wesen Schoß die Weisen schauen“⁵²⁾.

„Nur wer den Veda kennt, versteht den großen, allgegenwärtigen
Atman“⁵³⁾.

„Dieses Brahman ist ohne Früheres und ohne Späteres, ohne
Inneres und ohne Äußeres“⁵⁴⁾.

„Im Geiste sollen merken sie,
Nicht ist hier Vielheit irgendwie,
Von Tod zu Tode wird verstrickt,
Wer eine Vielheit hier erblickt“⁵⁵⁾.

Wir haben es also mit einem Problem zu tun, das alt ist, wie die Philosophie selbst. Wir stehen vor einer Lösung dieser Frage, wie sie ähnlich bei allen idealistisch-pantheistischen Systemen vorhanden ist⁵⁶⁾, wie schon Indien, die Heimat des metaphysischen Denkens, sie vor Jahrtausenden gekannt hat.

Die angeführte Lehre Morgan's enthält aber noch zwei weitere Gedankengänge, die in der Philosophiegeschichte immer wieder hervorgetreten sind. Gemeint ist die Frage nach der Daseins- und Wesenserkenntnis Gottes.

Morgan ist der Sprecher einer ehrwürdigen Tradition, wenn er meint, das Dasein einer jenseitigen Wirklichkeit erkennen zu können. So hat wahre Philosophie immer geglaubt, mag man auch über die Art jener Erkenntnis selbst verschiedener Ansicht gewesen sein. Wir können ja rein historisch induktive und deduktive, mittelbare und unmittelbare Bestimmungen des göttlichen Daseins unterscheiden. Die bemerkenswerten Angriffe, die im Laufe der Geschichte gegen die Gotteserkenntnis gerichtet worden sind, gehen darum immer um diese oder jene Art der Erfassung, nicht aber um die göttliche Daseinserkenntnis an sich. Das Schulbeispiel der neueren Zeit liefert hier Kant. Sein Kampf gegen eine rationale Theologie wendet sich nur gegen die wissenschaftliche Erkenntnis des göttlichen Daseins, nicht gegen die Gotteserfahrung als solche. Auch für Kant ist ja das Dasein Gottes erfaßbar, Gegenstand philosophischer Er-

52) P. Deussen: „Sechzig Upanishad's des Veda“, Leipzig 1905, Mundaka I. 1; 6; S. 547.

53) Brihadâraṇyaka-Upanishad 3; 12; 9; 7.

54) Brihadâraṇyaka-Upanishad 2; 5; 19.

55) Brihadâraṇyaka-Upanishad 4; 4; 19.

56) Vergl. R. Eisler, „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ I, S. 672 ff.

kenntnis. Es gibt eben auch jenseits der Wissenschaft und unabhängig von ihr, durchaus sichere und gültige Einsichten und Erfahrungen, die in der Philosophie ihre Berücksichtigung finden müssen.

Die Einwände, die einer möglichen Gotteserkenntnis von Seiten der Skepsis immer wieder gemacht worden sind, lassen sich am besten im Satz des Protagoras zu Beginn seines Buches über die Götter zusammenfassen⁵⁷⁾. Es heißt dort, daß er von den Göttern weder zu wissen vermöge, daß sie seien, noch daß sie nicht seien, da ihn vieles daran hindere, solches zu wissen, zumal die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens. Dieser Ausspruch hat keine Überzeugungskraft. Den eindrucksvollsten Beweis liefert hierfür die Philosophiegeschichte selbst. Unbeschadet aller skeptischen Einwände stellt sie als gemeinsame Überzeugung der meisten und der bedeutendsten Denker der verschiedensten Zeiten immer wieder die von der Möglichkeit der Erkenntnis des göttlichen Daseins heraus.

„Je reifer und umfassender die Erfahrung des Forschers, je klarer und durchsichtiger das System des Philosophen, umso unerschütterlicher wird seine Überzeugung vom Dasein Gottes“⁵⁸⁾.

Auch in der Frage nach der Wesenserkenntnis Gottes vertritt Morgan die alte philosophische Überlieferung. Fast alle großen metaphysischen Systeme und alle Weltreligionen halten ja eine adäquate Wesenserkenntnis des Absoluten für unmöglich. Sie ist es nach Morgan, weil das in der „*unio mystica*“ Erlebte „sich keiner Gedankenform angleichen und auch ihm selbst gegenüber nicht beschreiben ließ“⁵⁹⁾. Die mystische Erfahrung vermittelt einzig die unbedingte Gewißheit des göttlichen Daseins⁶⁰⁾. Diese Auffassung ist Gemeingut aller großen Mystiker. S. Behn schreibt von der echten Mystik der verschiedenen Zeiten und Kulturkreise, daß die Innewerdung Gottes ihr Urereignis sei⁶¹⁾.

Wo immer positive Aussagen über das göttliche Wesen in der affirmativen Theologie gemacht werden, wird nur analoge Wesenserkenntnis behauptet. Wieweit diese analoge Wesens-

57) Vergl. „Die Vorsokratiker“, herausgegeben von W. Nestle, Jena 1922, S. 183.

58) S. Behn: „Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung“.

59) Quell, S. 481/2.

60) Vergl. Quell, S. 481, S. 427; Flamme, S. 472, 611.

61) S. Behn: „D. W. i. W. d. W.“, S. 134 ff.

erkenntnis führt, ist eine andere Frage. Nikolaus Cusanus sagt in seiner Schrift „De docta ignorantia“, daß unser Begreifen des Schöpfers nur eine ganz geringe Annäherung bedeute⁶²). „Denn wer könnte die unendliche Einheit begreifen, die in Unendlichkeit jedem Gegensatze vorhergeht, wo alles ohne jede Zusammensetzung in Einfachheit ineinander ist, wo es nicht ein Anderes und ein Verschiedenes gibt“⁶³). Daraus sei ersichtlich, daß alle affirmativen Namen, die wir Gott geben, ihm nur in unendlich kleinem Grade zukommen, denn solche werden ihm im Hinblick auf das, was man in der kreatürlichen Welt findet, beigelegt⁶⁴). Cusanus meint darum, daß die negative Theologie zur Ergänzung der affirmativen unentbehrlich sei⁶⁵), „daß ohne sie Gott nicht als unendlicher Gott, sondern als Geschöpf“ verehrt würde. „Götzendienst ist es, wenn man das dem Bilde erweist, was nur der Wahrheit zukommt“⁶⁶). Da Gott größer sei, als alles, was wir über ihn auszusagen vermöchten, würden wir daher durch „Ausschließen und Negieren“ wahrer über ihn sprechen als durch Affirmationen, die in theologischen Dingen unzulänglich seien⁶⁷).

Letzte Gotteserkenntnis erkennt Gott immer als den Unerkennbaren⁶⁸). Das letzte Wort selbst des hl. Thomas ist ein Verstummen gewesen⁶⁹). Wie die negative Theologie des Morgenlandes, so findet auch das Abendland seine letzten Aussagemöglichkeiten über Gott im Schweigen. Meister Eckhart sagt:

„Darum schweig und schwätze nicht über Gott; denn damit, daß du von ihm schwätzt, lügst du und tust Sünde. Willst du also ohne Sünde und vollkommen sein, so schwätze nicht von Gott! Du sollst auch von Gott nichts verstehen, denn Gott ist über alles Verständnis“⁷⁰).

„Gott ist so über all's, daß man nichts sprechen kann,
Drum betest du ihn auch mit Schweigen besser an“⁷¹).

62) Vergl. S. 30.

63) „De docta ignorantia“, S. 46.

64) Vergl. M. Scheler: „Vom Ewigen im Menschen“, Leipzig 1921, S. 394.

65) Vergl. „De docta ignorantia“, S. 51, vergl. M. Scheler, S. 395 u. 405.

66) Cusanus; vergl. auch Scheler, S. 394.

67) Vergl. Cusanus: „D. d. i.“, S. 52.

68) Vergl. Scheler, S. 404; Josef Pieper, „Hochland“ — Mai 1938.

69) Vergl. J. Pieper, „Hochland“ — Mai 1938 — „Thomas a Creatore“.

70) Meister Eckhart: „Ein Breviarium aus seinen Schriften“, Insel-Bücherei Nr. 280, S. 44.

71) Des Angelus Silesius „Cherubimischer Wandersmann“, Jena 1914; vergl. auch z. B. Plotin's Schriften, Felix Meiner Verlag 1930, VI. Enneade, S. 95; vergl. W. Windelband: „Lehrbuch d. G. d. Ph.“, S. 198, 202, 235 und 243.

Das ist eine Auffassung, die schon die indische Philosophie beherrscht. Auch das Brahman ist in seinem an sich seienden Wesen unerkennbar, es wird am besten im Nichtwissen und Schweigen erkannt.

„Als Bahva von dem Vashkali befragt wurde, da erklärte dieser ihm das Brahman dadurch, daß er schwieg. Und er sprach: Lehre mir, o Ehrwürdiger, das Brahman. Jener aber schwieg stille. Als nun der andere zum zweiten Male oder dritten Male fragte, da sprach er: ich lehre es dir ja, du aber verstehst es nicht; dieser Atman ist stille“⁷²⁾.

„Das Wort, das alle Veden uns verkünden,
Das sich in jeglicher Kasteiung ausdrückt,
Um das in Brahmanerschülerschaft sie leben,
Dies Wort vernimm in einem Inbegriffe:
Om! so lautet es.
Ja, diese Silbe ist Brahman,
Diese Silbe das Höchste ist;
Wer dieser Silbe ist kundig,
Was er wünschen mag, fällt ihm zu“⁷³⁾.

72) Zitiert bei Deussen: „Allgemeine Geschichte der Philosophie“ I. 2; S. 143.

73) P. Deussen: „60 U. d. V.“, S. 274.

III. Die Morgan'sche Anthropologie.

„In gewissem Verstande lassen sich alle zentralen Probleme der Philosophie auf die Frage zurückführen, was der Mensch sei und welche metaphysische Stelle und Lage er innerhalb des Ganzen des Seins, der Welt und Gott einnehme“ ⁷⁴). „The proper study of mankind is man“ (Pope).

Wir stehen hier also vor einem der ganz wenigen Grundprobleme der Philosophie, einem Problem, das schon in Mythos und Dichtung seine bestimmten vorphilosophischen Lösungen gefunden hat. Mit der fortschreitenden Besinnung des Menschen auf sich selbst, auf sein eigentliches Wesen und seinen metaphysischen Ursprung, erschließt die jeweilige Beantwortung dieser Frage dann immer mehr den Zugang zu dem ihr entsprechenden metaphysischen System. Jede Metaphysik hat ihre Anthropologie ⁷⁵).

„Keine Zeit hat so viel und so Mannigfaltiges vom Menschen gewußt, wie die heutige. Keine Zeit hat ihr Wissen vom Menschen in einer so eindringlichen und bestrickenden Weise zur Darstellung gebracht wie die heutige. Keine Zeit hat bisher vermocht, dieses Wissen so schnell und so leicht anzubieten wie die heutige. Aber auch keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen“ ⁷⁶).

Diese Tatsache ist durch den vorwiegend einzelwissenschaftlichen Charakter der modernen Anthropologie bedingt. Zu

74) „Vom Umsturz der Werte“ (Zur Idee des Menschen), Max Scheler, Leipzig 1923, S. 271.

75) Die Frage nach der anthropologischen Wurzel aller Philosophie kann in diesem Zusammenhang nicht entschieden werden. Die Wichtigkeit der jeweiligen Anthropologie für die entsprechende Metaphysik ergibt sich aber aus der zentralen Bedeutung ihrer Probleme. Vergl. etwa Fragen wie die nach dem Woher und Wohin, nach dem Sinn von Leben und Tod.

76) Martin Heidegger: „Kant und das Wesen der Metaphysik“ — Bonn 1929, S. 200. Vergl. Max Scheler: „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ — Darmstadt 1928, S. 15 und 21; vergl. ders. „Philosophische Weltanschauung“ — Bonn 1929, S. 15; vergl. Paul L. Landsberg: „Einführung in die philosophische Anthropologie“ — Frankfurt 1934, S. 10.

große Einzelkenntnis birgt immer die Gefahr der Wesersverhüllung⁷⁷⁾. Je mehr ich mich in die Besonderheiten eines Dinges vertiefe, desto weiter rückt es mir selbst in seiner Ganzheit aus dem Blickfeld. Je größer die Anzahl der zu beachtenden Gesichtspunkte, desto schwieriger die deutende Synthese. Einzelwissenschaftliche Forschung vermag nur einzelwissenschaftliche Ergebnisse herauszustellen. Außerhalb ihres Gegenstandsbereiches verliert sie Kompetenz und Berechtigung. Weil die Einzelwissenschaft auf dem Gebiet der Anthropologie jeweils nur bestimmte Seiten des Menschen betrachtet und zu betrachten hat, darum ist es ihr auch nicht möglich, etwas über den ganzen Menschen⁷⁸⁾ auszumachen. Daß die Summierung spezialwissenschaftlicher Einsichten ohne metaphysische Deutung für die Wesenserkenntnis des Menschen fruchtlos bleiben muß, ergibt sich aus der notwendigen Unvollständigkeit eines solchen Unternehmens⁷⁹⁾.

Einzig die Metaphysik ist in der Lage, die Frage nach dem ganzen Menschen zu beantworten⁸⁰⁾. Da es aber mehrere (begrenzte Anzahl) metaphysische Grundsysteme gibt, je nach dem betreffenden Ausschnitt der Wirklichkeit, den man gerade sieht und mit einer gewissen Notwendigkeit verabsolutiert, so werden auch immer eine Reihe typischer Anthropologien nebeneinander bestehen⁸¹⁾. Jede Metaphysik hat ihre Anthropologie.

Es fragt sich, ob die verschiedenen Aspekte der Wirklichkeit, die in den metaphysischen und anthropologischen Grundsystemen sichtbar werden, miteinander zu einem Ganzen zu vereinigen sind. Die Beantwortung dieser Frage wird für die Möglichkeit einer einzigen, d. h. der Metaphysik und der Anthropologie bestimmend sein⁸²⁾.

77) Vergl. Max Scheler: „Die Stellung des Menschen im Kosmos“, S. 14.

78) Vergl. Friedr. Seifert: „Blätter für deutsche Philosophie“, Band 8, Heft 6, S. 400; (Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie).

79) Vergl. Theodor L. Haering: „Die philosophische Bedeutung der Anthropologie“, Blätter für deutsche Philosophie, Band 3, Heft 1; hier wird besonders auf die weltanschaulichen Voraussetzungen der Wissenschaft, speziell der Anthropologie, hingewiesen.

80) Es ist nicht zufällig, daß in neuerer Zeit die Versuche einer philosophischen Anthropologie von der Existenzphilosophie ausgehen. Vergl. etwa M. Heidegger: „Sein und Zeit“, Halle 1929; „Kant u. das Problem der Metaphysik“, Bonn 1929; „Was ist Metaphysik?“, Bonn 1929; auch die Scheler'sche Anthropologie erweist sich durchaus metaphysisch gebunden; vergl. besonders: „Die Stellung des Menschen im Kosmos“.

81) Max Scheler u. a. hat den Versuch einer solchen Typisierung gemacht. Vergl. Max Scheler: „Philosophische Weltanschauung“ das Kapitel „Mensch und Geschichte“, S. 15—47.

82) Alle diese Fragen können in unserem Zusammenhang nur angedeutet werden.

Nur eine solche Anthropologie aber kann den berechtigten Anspruch erheben, ernst genommen zu werden, die auch jedes Einzelwissen vom Menschen, das als solches von entscheidendem Gewicht ist, die alle Phänomene, die mit der Wirklichkeit Mensch gegeben sind, — Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft, Geschichte, Gesellschaft, Recht, Staat u. a. —, hinreichend und widerspruchsfrei zu deuten und zu erklären vermag. Ob sie das bis ins Einzelne auch faktisch tut, ist freilich eine ganz andere Frage. Wir möchten annehmen, daß sich unser konkretes Einzelwissen vom Menschen zwar nicht beliebig, aber doch immer auf verschiedene Weise deuten lassen wird. Über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer solchen Deutung wird nur „die volle Fülle der lebendigen Erfahrung einen Aufschluß geben“ können ⁸³⁾.

In den Romanen von Ch. Morgan nehmen anthropologische Betrachtungen eine entscheidende Stellung ein. Es handelt sich um die Darstellung einer metaphysisch begründeten Lehre vom Menschen. Sie soll in folgendem dargestellt und kritisch betrachtet werden.

Nach Morgan ist der Mensch wesentlich inkarniertes göttliches Leben. In ihm ist die Gottheit in „zeitliche Grenzen“ ⁸⁴⁾ gezwungen, eingekerkert in „eine einzige Form“ ⁸⁵⁾. Das Alleben erfährt also durch die Inkarnation eine eigentümliche Begrenzung und Verendlichkeit. Es ist ja in die räumlich-zeitliche Welt verbannt. Es ist als Seele (kleines Selbst/Atman) von seinem Urgrunde (großes Selbst/Brahman) getrennt, von jener „dauernden Wirklichkeit“, „von welcher Geburt und sinnliches Dasein nur Abschweifung sind“ ⁸⁶⁾. Zu ihr verlangt darum auch der wahre Philosoph zurück, wie „ein Verbannter nach seiner erinnerten Heimat“ ⁸⁷⁾. Der Leib ist der Kerker der Seele ⁸⁸⁾, das Fleisch der sinnlich gebundene Körper, die Kette, welche die metaphysische Wesenheit des Menschen an die als relativ (auf das Jenseits) unvollkommen und unwirklich erkannte irdische Welt fesselt ⁸⁹⁾.

Wie wir sehen, sind in der dargestellten Lehre Gott und Mensch nicht „getrennt und gesondert, sondern Aspekte von-

83) Theodor L. Haering: „Die philosophische Bedeutung der Anthropologie“, S. 11.

84) Flamme, S. 23, 568.

85) Flamme S. 23.

86) Flamme S. 11.

87) Quell, S. 482.

88) Vergl. Sparkenbroke, S. 8; Flamme, S. 217.

89) Vergl. Flamme, S. 194, 217; Sparkenbroke, S. 405; über die Auffassung der Welt, vergl. das im vorigen Abschnitt dieser Arbeit Gesagte.

einander“⁹⁰⁾. Worauf es ankommt, das, was den Menschen zum Menschen macht, ist das absolute Prinzip in ihm. Die Morgan'sche Auffassung verlegt also den Akzent auf das Seelische, auf das innere göttliche Wesen im Menschen. Der Mensch als Träger ewigen Lebens, als göttlicher Funke ist ein König, zwar ein gebannter König, aber ein König.

“Man is a king in exile. All his greatness
Consists in knowledge of that Kingdom lost
which, in degree of quickness, is his fate
and character on earth“⁹¹⁾.

Während der kurzen Episode unseres sinnlichen Daseins, das nur als „Zwischenfall in einer immerwährenden Unsterblichkeit“⁹²⁾ zu betrachten ist, bleibt der Mensch unter der Vormundschaft des Fleisches. Von dieser Tatsache aus werden auch alle die Gedanken über die Einsamkeit verständlich, die sich in den Morgan'schen Romanen finden⁹³⁾. Solange der Mensch ein körperliches Dasein führt, kommt er nicht heraus „aus dem Gefängnis seines Ich“⁹⁴⁾. Er bleibt wesentlich ein Einsamer, „gepanzert in den Leib, er selbst und allein“⁹⁵⁾. Sein Leben ist wie eine Erzählung, „einsam und mit niemand teilbar“⁹⁶⁾. „Das ist das Geheimnis und die Macht der Liebe, sie kommt dem unmöglichen Teilhaben am Ich näher als alle andere menschliche Erfahrung“⁹⁷⁾. Aber auch sie ist eine Unwirklichkeit, wenn auch die erhabenste⁹⁸⁾. Sie gehört zu den Dingen, die zurückzulassen und zu überwinden sind⁹⁹⁾.

„Wir küssen, aber wir können nicht verschmelzen. Wir umarmen uns, kommen aber einander nicht näher. Wir möchten eins sein, bleiben aber immer zwei. Wenn Mann und Weib in der höchsten Ekstase beisammen liegen, wenn ihr Fleisch sich bis zum äußersten bemüht, über die Getrenntheit ihrer Seelen hinaus zu gelangen, dann täuschen sie sich selbst. Wenn sie auch den Akt der Liebe mit aller Einbildung, mit Romantik, Poesie und Religion ausstatten, wenn sie ihn auch durch die Zeugung von Kindern und die Liebe zu ihnen mit dem Streben nach Unsterblichkeit gleichstellen, so bleibt er doch immer die

90) Flamme, S. 299.

91) Sparkenbroke, S. 251.

92) Flamme, S. 509; vergl. S. 11.

93) Vergl. besonders Quell, S. 426/7.

94) Quell, S. 499.

95) Flamme, S. 702.

96) Flamme, S. 569.

97) Quell, S. 427.

98) Vergl. Quell, S. 427.

99) Vergl. Quell, S. 484.

physische Handlung zweier getrennter einsamer Wesen, und sie sind genarrt durch ihn, wie zwei Vögel genarrt sind, die durch eine Glasscheibe zueinander wollen“¹⁰⁰⁾.

Das innere Leiden eines Menschen ist, wie wir sehen, durch seine tiefe Einsamkeit bedingt, durch seine Trennung vom Urgrund, von dem er selbst doch nur ein Teil ist. Wie Adam wendet er sich darum in seiner Not zu Gott zurück und ruft:

“Return me into thyself, O God, who, creating, forsook me.

Let me be in The whence I came. Here I am alone.

The woman is strange to me; and none may be alone but
God!”¹⁰¹⁾.

So unbedingt nun auch das göttliche Leben im Menschen an den Körper gefesselt ist, es hat doch die Möglichkeit, schon in seinem irdischen Dasein das Licht einer jenseitigen Wirklichkeit zu erfahren. Von dem Fleisch, das gelegentlich mit einem Vorhang verglichen wird, der den Blick in die andere Welt hemmt und trübt, wird gesagt, daß es kein Dunkel besitze, die Gottheit zu verbergen. Der Kerker dieser Welt öffnet und schließt sich wieder¹⁰²⁾. Das Hämmern des allgemeinen Lebenspulses wird als in den eigenen Adern klopfend empfunden¹⁰³⁾. Es gibt, wie wir im nächsten Kapitel dieser Arbeit zeigen werden, bereits in diesem Leben ein Hinauslangen in eine andere Wirklichkeit¹⁰⁴⁾. Man sieht also, daß das absolute Prinzip im Menschen nicht unbedingt gut genannt werden kann. In den Leib eingegangen, ist es sich seines metaphysischen Ursprungs und seines eigentlichen Wesens nicht mehr klar bewußt¹⁰⁵⁾. Indem es der sinnlichen Welt verhaftet ist und so an seiner Seligkeit, der Vereinigung mit dem ewigen Urgrund verhindert wird, ist es böse und teuflisch. Indem es zurückstrebt nach der wahren Heimat, nach dem inneren Königreich, erfährt es seine eigentliche Selbstverwirklichung, ist es göttlich und gut. „Die übersinnliche Wesenheit des Menschen, die durch Kunst und Tod befreit wird, ist nicht notwendigerweise gut. Sie hat zwei Aspekte, einen göttlichen und einen teuflischen. Deren Widerstreit ist das Drama des Geistes“¹⁰⁶⁾.

Nicht die äußeren Taten eines Menschen sind darum auch für Morgan das Entscheidende. Leben ist primär inneres,

100) Quell, S. 326; vergl. auch Sparkenbroke, S. 308.

101) Sparkenbroke, S. 308; vergl. Quell, S. 408.

102) Vergl. Flamme, S. 217.

103) Vergl. Flamme, S. 22.

104) Vergl. Flamme, S. 268; Sparkenbroke, S. 314 u. a.

105) Vergl. Sparkenbroke, S. 405.

106) Flamme, S. 101.

geistiges Leben, das nur wenig durch äußere Handlungen bestimmt erscheint. Die Menschen sind sich dieser Tatsache häufig nicht bewußt. Sie sind geschieden in solche, „die im Namen der Tat Feinde des Lebens sind“¹⁰⁷⁾, und einige wenige, „die innerlich leben wollen“¹⁰⁸⁾. Die Tatenden, jene, „die auf dem äußeren Gebiet wohnen“¹⁰⁹⁾, leben am Leben vorbei. Nur dem besinnlichen Menschen erschließt sich der eigentliche Sinn des Daseins in der Versenkung in jene tiefen Lebensgeheimnisse, „deren fruchtbarste Liebe und Tod sind“¹¹⁰⁾. Und wie sich im Leben besinnliche und tatende Menschen gegenüberstehen, „so liegt auch jeder Mensch mit sich selber im Kampf“¹¹¹⁾. Körper und Seele stehen einander gegenüber. Die Begierden und Bedürfnisse des Fleisches versuchen den Menschen an diese irdische Welt zu ketten. Sie „fordern ihn auf, seine eigene Hochburg zu verraten“¹¹²⁾.

Wir haben es also trotz der monistischen Metaphysik praktisch mit einem anthropologischen Dualismus zu tun¹¹³⁾. Der Mensch hängt „mitten zwischen Himmel und Erde“¹¹⁴⁾. Einerseits wird er durch den Leib an die irdische Welt gefesselt, andererseits vermag der Vorhang seines Fleisches den neuen Tag nicht völlig auszuschließen¹¹⁵⁾. Zwei Kräfte streiten in ihm um die Herrschaft: Der Wille zum Leben, die Liebe zur sinnlichen Welt und der Eros, das Heimweh nach einer höheren Wirklichkeit, nach der wahren Heimat, die der Mensch nur gelegentlich erkennt und die ihn dann mahnt und beunruhigt. Wir sehen so die Menschen als Wesen, „deren kennzeichnender Hauptzug die Ungewißheit ist — Ungewißheit darüber, wo sie sind und welches ihr wahres Verhältnis zur Umwelt sei“¹¹⁶⁾. Sie sind „zwiespältigen Gemütes oder besser gesagt, zwiespältigen Geistes“¹¹⁷⁾. Sie tragen in sich den Wunsch, „an zwei gegensätzlichen Lebensformen teilzuhaben“¹¹⁸⁾. „In ihr Wissen von der Erde, in ihre Liebe zu ihr, in ihrem Wunsch, an sinnlicher

107) Quell, S. 411.

108) Vergl. Quell, S. 411.

109) Quell, S. 411.

110) Quell, S. 411.

111) Quell, S. 411.

112) Quell, S. 411.

113) Man kann hierin einen Widerspruch sehen. Der löst sich auf, wenn man bedenkt, daß die sinnliche Welt zwar bei Morgan nicht das eigentlich Wirkliche, aber doch immerhin ein irgendwie Vorhandenes darstellt.

114) Flamme, S. 238.

115) Vergl. Flamme, S. 217.

116) Quell, S. 492.

117) Quell, S. 491.

118) Quell, S. 491.

Schönheit festzuhalten, mischt sich der verwirrende Atem höheren Strebens“¹¹⁹⁾. Ihnen allen aber ist es eigentümlich, Werdende zu sein. Der Mensch versucht, über sich selbst hinauszuwachsen, die Lebensstufe, die er soeben erreicht hat, zu überwinden. Er schwingt „zwischen einer eingebildeten Vergangenheit und einer eingebildeten Zukunft hin und her“, in der Überzeugung, „Flügel zu haben“ und „der Gewißheit, entfliehen zu können“. Es kommt hierbei wenig darauf an, was der konkrete Mensch sich gerade äußerlich als Ziel seines Strebens erwählt hat. Der eine will Staatsmann werden, der andere Wissenschaftler, dieser Dichter und jener Heiliger. „Worauf es ankommt, das ist der Antrieb, etwas zu werden — sagen wir ein Gott. Und es ist ein beständiger Antrieb, weil sein Ziel beständig in die Ferne zurückweicht“¹²⁰⁾. Jeder Mensch hat die Möglichkeit, aus dem bloßen Verhaftetsein mit der irdischen Welt, diesem Bereich gesonderter Erscheinungen, erlöst zu werden¹²¹⁾. Er besitzt Willensfreiheit¹²²⁾. Er kann vordringen aus dem Bezirk der Unwirklichkeit zur Ebene vollendeten Seins¹²³⁾. Das Angebot wird ihm gemacht. Er kann ein wahrer Philosoph werden oder ein wahrer Heiliger, ein Mensch, dem es schon in diesem Leben gegeben ist, „in die Wirklichkeit einzudringen“ und „von ihr heimgesucht und durchdrungen zu werden“¹²⁴⁾. So gewinnt er jene Gestilltheit der Seele, „whereby, though the ward of the flesh continue, the prisoner is made absolute in his ghostly kingdom“¹²⁵⁾. Zur Hilfe bietet ihm die Gottheit ihr eigenes Wesen dar, das „Grundprinzip der Energie, der Bewegung“ und „des ewigen Werdens“¹²⁶⁾. Die meisten Menschen schlagen dieses Angebot aus. Sie haben die „Fähigkeit zu werden verloren und besitzen nicht das Genie, zu sterben und wiedergeboren zu werden“¹²⁷⁾. „These were exiles that had forgotten their place of origin“¹²⁸⁾. „Sie stecken den Kopf unter den Flügel und sitzen auf ihrer Stange und können nicht begreifen, warum sich andere an den Stäben des Käfigs den Kopf wundschiagen. Und wenn sie sich langweilen, hüpfen sie auf ihre Schaukel und schwingen hin und her und unterhalten sich,

119) Quell, S. 492.

120) Flamme, S. 238.

121) Vergl. Flamme, S. 386/87.

122) Vergl. Flamme, S. 378, 386, 387, 238, 239, 578 u. a.

123) Vergl. Flamme, S. 611.

124) Vergl. Flamme, S. 611.

125) Sparkenbroke, S. 405.

126) Flamme, S. 388.

127) Flamme, S. 388.

128) Sparkenbroke, S. 405.

gehn abends aus, plaudern“ und „spielen Karten“¹²⁹⁾. Sie haben die Einsamkeit, weil die zum Nachdenken anregt. „Darum leben sie in den Städten“, „fern von Friedhöfen“ und „lieben es, alles herdenweise zu tun“¹³⁰⁾. Sie haben vergessen, daß sie selbst es sind, die einmal sterben werden¹³¹⁾.

Es findet sich also auch hier eine starke Kritik des „alltäglichen Miteinanderseins in der Botmäßigkeit der anderen“¹³²⁾, die Forderung der Existenzphilosophie nach einer eigenen Lebensgestaltung. „Du mußt die Menschen ihr eigenes Leben leben lassen“, heißt es an einer Stelle¹³³⁾. Der Mensch ist kein Sozialwesen. „Massen sind naturwidrig. Sie werden nicht geboren, sie sterben nicht, sie haben keine Unsterblichkeit, die Poesie alles menschlichen Erlebens hat für sie keine Geltung. Jede endgültige Wirklichkeit im Leben eines Menschen ist einzig und unmittelbar. Hört er auf, allein zu sein, dann entfernt er sich von Wirklichkeiten, und je mehr er sich mit anderen identifiziert, desto weiter ist er von der Wahrheit entfernt“¹³⁴⁾. Wie für Heidegger, so ist auch für Morgan erst das bewußt individuelle Leben, das existentielle, jeweilige Dasein eigentlich wirklich. Und für beide liegt in dieser Bewußtheit der Lastcharakter des Lebens begründet. Daneben bestehen natürlich bedeutsame Unterschiede, von denen nur zwei hervorgehoben werden sollen.

1) Bei Morgan gibt es, wie wir schon hörten, im Gegensatz zu Heidegger bereits in diesem Leben die Möglichkeit, in eine andere Wirklichkeit einzudringen und von ihr heimgesucht und durchdrungen zu werden.

2) In der Heidegger'schen Philosophie ist das jeweilige Dasein die entscheidende Wirklichkeit, während das individuelle Leben bei Morgan nur die vorübergehende Beschränkung eines unpersönlichen, absoluten Prinzips darstellt.

Auch für Morgan ist das Leben Sein zum Tode. Der Tod bedeutet eigentliche Erfüllung menschlichen Daseins. Wir werden das im einzelnen im übernächsten Kapitel dieser Arbeit zu betrachten haben.

Wir sehen, wie in den dargelegten Lehren die entscheidenden Fragen der philosophischen Anthropologie beantwortet sind. So erfahren wir, was der Mensch seinem innersten Wesen nach

129) Flamme, S. 239.

130) Flamme, S. 663.

131) Vergl. Flamme, S. 663.

132) M. Heidegger: „Sein und Zeit“, S. 126.

133) Flamme, S. 378; vergl. auch S. 578, 663; vergl. Sparkenbroke, S. 405.

134) Quell, S. 426/7.

ist, welches sein metaphysischer Ursprung sei und wie man sein Verhältnis zum Urgrund alles Wirklichen zu denken habe. Wir hören, welche Grundkräfte ihn bewegen, und es wird indirekt gesagt, welche Stellung der Mensch im Gesamtreich der Natur einnimmt. Das höchste Prinzip ist ja in allem, was existiert, lebendig und wirksam. Pflanze, Tier und Mensch sind nicht wesentlich, sondern nur graduell voneinander geschieden. Das eigentlich Wirkliche in allen Dingen ist das Eine und Absolute, die Gottheit selbst. Als Besonderheit des Menschen dem Tier gegenüber wird seine Geistigkeit hervorgehoben. Das Tier kennt nur den blinden Trieb und Drang. Der Mensch dagegen ist einer vom Geiste geborenen, fruchtbaren Liebe fähig¹³⁵⁾. Immerhin läßt die Morgan'sche Anthropologie, wie jede Lehre vom Menschen, eine Fülle von Fragen unbeantwortet. So wird uns keine Begründung für den „Abstieg der Seele in die Leibeswelt“¹³⁶⁾, für die Inkarnation und damit für die Verendlichkeit des göttlichen Prinzips gegeben. Es wird nicht erklärt, als was der Leib ontologisch zu fassen ist, wie auch die Welt und das Absolute selbst ontologisch nicht näher bestimmt wurde. Unter einer Fülle anderer Probleme bleiben endlich unerörtert Anfang und Entwicklung des Menschen und der Welt.

Beim näheren Zusehen ergibt sich aber, daß die gestellten Fragen grundsätzlich auf dem Boden der Morgan'schen Lehre zu beantworten sind. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit werden übrigens noch eine Reihe bisher unerörterter anthropologischer Probleme behandelt werden, wie man ja alle in dieser Arbeit erörterten Fragen als anthropologisch im weiteren Sinne charakterisieren kann.

Die dargestellten anthropologischen Gedankengänge zeigen eine weitgehende Übereinstimmung mit Platon, eine Übereinstimmung, die oft bis in die Ausdrücke und Bilder hinein sichtbar wird. Daß es sich hierbei um eine bewußte Abhängigkeit handelt, geht aus wiederholten besonderen Hinweisen Morgan's hervor.

Die Akzentuierung des Seelischen erweist sich z. B. als durchaus platonisch empfunden. Auch bei Platon liegt ja die Betonung immer auf dem Innerseelischen. „Was aus meiner Seele wird, nicht was in meinem Leben geschah, ist das Bedeutsame“¹³⁷⁾. „Solange Seele und Leib beisammen sind, gebietet die Natur, dem letzteren zu dienen und zu gehorchen, der

135) Vergl. Quell, S. 264.

136) Plotin's Schriften I, 6. Enneade.

137) Bernard Groethuysen: „Philosophische Anthropologie“. Handbuch der Philos. Abt. II, München und Berlin 1931, S. 14.

ersteren aber zu befehlen und zu herrschen“, heißt es im Phaidon¹³⁸⁾. Die körperliche Welt und die äußeren Ereignisse verlieren ihre Wichtigkeit. „Die Geschichte eines Lebens wird zur Geschichte einer Seele“¹³⁹⁾. Für Morgan besteht echt platonisch das eigentliche Dasein in der Verinnerlichung, in der Hinwendung zu einer idealen Wirklichkeit. Die sinnliche Welt wird, wie wir schon hörten, als relativ unwirklich erkannt. Sie ist ein Bezirk der Veränderlichkeit — ein Kerker¹⁴⁰⁾, ein Hemmnis¹⁴¹⁾, eine Fessel¹⁴²⁾ der Seele.

Die metaphysische Wesenheit des Menschen wird bei Platon wie bei Morgan aus höheren Regionen, aus der eigentlichen Wirklichkeit, in den Leib verbannt. Das Erdenleben ist eine Krankheit¹⁴³⁾, etwas, das besser nicht bestünde. „In der Platonischen (man könnte auch sagen Morgan'schen) Welt war der Mensch nicht zu Hause; er konnte sich nur in sie verlieren oder über sie hinausstreben“¹⁴⁴⁾. Er „kann sich nicht in dieser Form des Menschen bejahen. Er kann nicht in dieser Gestalt heimisch werden“¹⁴⁵⁾. Der Körper mit all seinen Bedürfnissen¹⁴⁶⁾, die Welt mit ihren Scheingütern, sie müssen innerlich überwunden werden¹⁴⁷⁾. Ein wirklicher Weiser sehnt sich darum nach der Erlösung, nach der endgültigen Erfüllung seines Wesens, die allein der Tod bringen kann. „Diejenigen nämlich, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, streben wohl nach gar nichts anderem, als zu sterben und tot zu sein“¹⁴⁸⁾.

Auch den anthropologischen Dualismus haben Platon und Morgan gemeinsam. Die in den Leib eingegangene Seele ist Bürgerin zweier Welten¹⁴⁹⁾. Fleisch und Geist kämpfen miteinander um die Herrschaft¹⁵⁰⁾.

Als Grundtrieb des Menschen aber zeigte sich bei Morgan das Streben, „in die jenseitige Wirklichkeit einzudringen und

138) Phaidon, Reclam o. J., S. 60, vergl. weiterhin: Symposium, Reclam o. J., S. 36, 86 u. a.; Phaidon, S. 27, 32, 33, 61, 117 — Phaidros, Reclam o. J., S. 37 u. a., vergl. bei Morgan die schon oben zitierten und erwähnten Stellen.

139) Groethuysen, S. 14.

140) Phaidon, S. 21, 67.

141) Phaidon, S. 30.

142) Vergl. Phaidros, S. 53.

143) Vergl. die letzten Worte Sokrates vor seinem Tode im Phaidon, S. 136.

144) Groethuysen, S. 38.

145) Ders. S. 38/9.

146) Vergl. Phaidon, S. 30.

147) Vergl. den VI. Abschnitt dieser Arbeit.

148) Phaidon, S. 25, vergl. auch: S. 19, 20, 26, 32 u. a.

149) Vergl. H. Leisegang: „Die Platonforschung der Gegenwart“, Karlsruhe 1929, S. 56.

150) Vergl. Phaidros, S. 46, S. 59 u. a.

von ihr heimgesucht und durchdrungen zu werden“¹⁵¹⁾. Was ist das anders als der platonische Eros? Es ist die im Symposion dargestellte Sehnsucht des Vergänglichen nach dem Unvergänglichen und Ewigen. Es ist nichts weiter, „als das Heimweh nach dem göttlichen Leben, das ihr dereinst zuteil wurde: es ist der Schmerz, womit er (der gefallene Dämon) zurückstrebt in das verlorene Paradies seines reinen und wahren Wesens“¹⁵²⁾.

So zweifellos man nun von einer weitgehenden Beeinflussung Morgans durch Platon sprechen kann, so unbestreitbar die dargestellten Gemeinsamkeiten vorhanden sind, wir möchten doch behaupten, daß diese Übereinstimmung sich nicht auf spezifisch platonisches Gedankengut erstreckt. Betrifft sie doch Vorstellungen, die wir als Grundauffassungen der Menschheit überhaupt bezeichnen können, die sich in den mannigfaltigsten metaphysischen Systemen aufweisen lassen.

So findet sich die Betonung des Seelischen in allen idealistischen Systemen, bei den vorplatonischen so gut wie bei den späteren. Aber es besteht daneben doch eine erhebliche Kluft zwischen den verschiedenen Bestimmungen des jeweiligen inneren Prinzips. Wir werden in einem anderen Zusammenhang zu betrachten haben, wie sich z. B. die metaphysische Wesenheit des Menschen bei Morgan von der platonischen und christlichen Seele unterscheidet.

Auch die Überzeugung von dem göttlichen Ursprung des Menschen, der Gedanke, „daß die Seele als ein fremdes Wesen in den Leib fährt und aus ihm wieder ausfährt, daß sie aus höheren Regionen in ihn gebannt ist und aus ihm wieder erlöst werden soll, um dahin zurückzukehren“¹⁵³⁾, läßt sich in dieser allgemeinen Form nicht als typisch platonisch darstellen. W. Windelband hat z. B. darauf hingewiesen, daß Platon ihn von der dionysischen Religion aus orphischen Kulte übernommen hat¹⁵⁴⁾. Er findet sich aber auch u. a. in der indischen Philosophie, bei Plotin und im Neuplatonismus und mit gewissen Abweichungen bei zahlreichen christlichen Denkern. Die Geister scheiden sich erst bei der genaueren Fassung des göttlichen Prinzips, bei der näheren Bestimmung des Verhältnisses von göttlichen Seelenfunken und absoluter Wirklichkeit. Und gerade in diesem Punkte — wir werden das zu zeigen haben — sind Platon und Morgan nicht miteinander in Einklang zu bringen. Auch die anderen der oben erwähnten Gemeinsam-

151) Sparkenbroke, S. 405.

152) Wilhelm Windelband: „Platon“, Stuttgart 1932, S. 135.

153) Windelband: „Platon“, S. 123.

154) Vergl. dens. „Platon“, S. 124.

keiten erweisen sich beim näheren Zusehen als zu allgemein, um eine wesentliche Übereinstimmung glaubhaft zu machen. Die Relativierung des Irdischen von einer höheren Wirklichkeit aus, der Eros, das metaphysische Heimweh, die stufenweise Überwindung der Welt, das alles sind Gedanken, die sich nicht nur im Christentum, bei Platon und bei Morgan finden. Die Möglichkeit einer Jenseiterfahrung schon in diesem irdischen Leben wird von der gesamten indogermanischen Mystik vertreten. Selbst der Dualismus ist noch eine viel zu verbreitete Lehre, als daß er eine wesentliche Gemeinsamkeit darzutun vermöchte. Man könnte ihn ja vielleicht als bedeutsamste anthropologische Position überhaupt bezeichnen. Wird er doch der unmittelbaren Erfahrung des Menschen am meisten gerecht. Es würde zu weit führen, die hier in Frage kommenden Systeme aufzuzählen¹⁵⁵⁾.

All diese Bemerkungen wollen die bestehenden Gemeinsamkeiten keineswegs entwerten. Sie sollen nur darauf hinweisen, daß die Übereinstimmung platonischer und morganscher Lehren nicht spezifisch ist. Es handelt sich hier, wie angedeutet, um Grundüberzeugungen, die eine große Anzahl philosophischer und religiöser Systeme miteinander verbindet. Man könnte sagen, daß die Morgansche Philosophie eine gewisse Verwandtschaft zu allen idealistischen platonischen und christlichen Systemen aufweist. Eine darüber hinausgehende Gemeinsamkeit existiert nicht. Im eigentlichen Kern seiner Lehre weicht Morgan von Platon ab¹⁵⁶⁾.

155) Vergl. etwa R. Eisler, „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ I unter Dualismus S. 294—96. Die klassische Formulierung des anthropologischen Dualismus findet sich in der Rede Pico della Mirandola's von der Würde des Menschen; zitiert bei Jacob Burckhard — Kultur der Renaissance, Klosterneuburg-Wien-Leipzig o. J., S. 330; vergl. auch etwa „Der Traum des Gerontius“ von J. H. Kardinal Newman, übertr. und eingeleitet von Theodor Haecker, Herder-Freiburg 1939, S. 25.

156) Die Frage nach der richtigen Platoninterpretation ist Gegenstand einer fast unübersichtlichen Kontroversliteratur geworden. Vergl. für den derzeitigen Stand der Forschung: Dr. H. Leisegang — Die Platonforschung der Gegenwart — Karlsruhe 1929.

W. Jaeger hat schon seit langem energisch betont, daß die Philosophie Platons nicht ohne weiteres aus seinen Dialogen entwickelt werden könnte.

Vergl. W. Jaeger — Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles — 1912, S. 140 f.

Nach dem Erweis der Echtheit des VII. Platonbriefes wurde u. a. auch von H. Gomperz diese Auffassung vertreten. Vergl. H. Gomperz — Platons Selbstbiographie — 1928, S. 44 f.

G. machte aber darauf aufmerksam, daß wir trotzdem in der Lage sind, Aussagen über die Lehre Platons zu machen, indem wir nämlich ihre zeitgenössische

Wenn dies bei flüchtiger Beobachtung anders erscheint, so liegt das neben ausdrücklichen Verweisungen auf Platon vor allem daran, daß Morgan sich mit Vorliebe platonischer Wendungen und Bilder zur Darstellung seiner eigenen Gedanken bedient.

Vergleichen wir zur Veranschaulichung des hier Gemeinten das eigentliche Kernstück der Morgan'schen Metaphysik mit der Lehre Platons. Das absolute Prinzip wird — wie wir sahen — bei Morgan ganz im Sinne der indischen Philosophie unpersönlich als Ungrund, als ein ewiges überall wirksames außerkörperliches göttliches Alleben gefaßt. Die Seele ist nichts anderes als Teil der Gottheit. Gott und metaphysische Wesenheit des Menschen sind wesentlich identisch. Der Mensch ist nicht geschaffen, er steht in keinem Abhängigkeitsverhältnis zum Absoluten. Er ist ja selbst inkarniertes göttliches Leben. Gott und Mensch sind Aspekte voneinander. Es gibt keine praexistente und keine postexistente individuelle Seele. Das fleischliche Dasein ist nur der Zwischenfall einer immerwährenden Unsterblichkeit im Alleben. Konsequenterweise kann auf dem Boden dieser Auffassung auch keine Schuld und keine Strafe bestehen. Wenn der Mensch der Sinnenwelt verhaftet bleibt, wenn es ihm nicht gelingt, „durch die Unwirklichkeit gesonderter Erscheinungen zur Wirklichkeit vollendeten Seins“ vorzudringen¹⁵⁷⁾, dann wird, so sagt Morgan, „der Tod selbst vollbringen“¹⁵⁸⁾, was der Mensch nicht vermag und ihn „mit der Auferstehung begnaden“¹⁵⁹⁾. Die Transzendenz Gottes ist also verneint, die Individualität des Ichs verwischt und aufgehoben. Wir haben es mit einem vollständigen und unbedingten Pantheismus zu tun, einem Pantheismus, den wir weiter oben als theomonistisch zu charakterisieren suchten. In dieser Tatsache liegen die tieferen Unterschiede zwischen platonischer und Morgan'scher Metaphysik beschlossen. Eine sachgerechte Interpretation wird ja die platonische Lehre nicht als uneinge-

Darstellung, die in den Hauptzügen ein einheitliches Bild ergibt, zum Vergleich heranziehen.

Unsere Platoninterpretation hält sich nach einer näheren Beschäftigung mit den wesentlichen platonischen Werken selbst eng an die systematische Darstellung von W. Windelband. Windelband ging von der Überzeugung aus, daß die Schriften des Meisters „die Dokumente seiner eigenen geistigen Entwicklung sind“. W. Windelband: „Platon“, S. 41. Die Windelband'sche Auffassung hat sich als beständig erwiesen und dürfte auch heute noch in ihrem Grundgedanken nicht überholt sein. Vergl. W. Windelband: „Platon“, Stuttgart 1923.

157) Vergl. Flamme, S. 611.

158) Flamme, S. 389.

159) Flamme, S. 389.

schränkten Pantheismus bezeichnen können ¹⁶⁰). Zwar muß die Gottheit auch bei Platon unpersönlich gefaßt werden. Aber sie ist doch transzendent, jenseits des Seienden. Sie hat als Demiurg, als Weltbildner, die Ideen, die Welt aus dem Nichts geschaffen und auf das Beste eingerichtet ¹⁶¹). Platons Philosophie ist dualistisch. Die „Zweiweltenlehre ist das originelle und typische Merkmal der platonischen Metaphysik“ (Windelband). Jene Relativierung des Diesseits ist bei ihm nicht so radikal durchgeführt wie bei Morgan. Für Platon besteht die Welt des Werdens und der Vergänglichkeit neben dem Reich des unveränderten Seins. Die Seele wird entsprechend dem Dogma der Dyonisosreligion als individuelle Persönlichkeit gefaßt, „die als Fremdling aus der höheren Welt im Menschenleibe wohnt, mit ihm leidet und sündigt und aus ihm zurückstrebt zu der unsichtbaren Heimat“ ¹⁶²).

Sie ist, wie im Phaidon und Phaidros gezeigt wird, prae-existent und postexistent zugleich. Es gibt persönliche Unsterblichkeit, das „Prinzip der sittlichen Verantwortlichkeit und Vergeltung“ ¹⁶³). Windelband wies darauf hin, daß Platon aus ethischen Erwägungen heraus die Lehren der Mysteriendienste in diesem Sinne umgestaltet hat ¹⁶⁴). Nicht mehr die Werkheiligkeit entsühnt und erlöst die Seele, sondern die sittlich geistige Lebensführung ¹⁶⁵).

Wir wissen, daß Platon bei der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch zeitweise zwischen Immanenz und Transzendenz geschwankt hat. Constantin Ritter sagt mit Recht, daß wir durch keine Deutung an dieser Tatsache vorbeikommen ¹⁶⁶). Er will das Verhältnis zwischen Gott und Welt bei Platon als Panentheismus bestimmen, der von Eisler als „eine Synthese von Theismus und Pantheismus“ ¹⁶⁷) bezeichnet wird. Gott ist immanent und transzendent zugleich.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, zu untersuchen, ob und inwieweit eine solche Kennzeichnung dem bestehenden Sachverhalt gerecht wird. Für unsere Fragestellung mag es ge-

160) Vergl. Constantin Ritter: „Platon“, München 1923, 2. Bd., S. 752.

161) Vergl. z. B. Platon: „Staat“, Felix Meiner Verlag 1916, S. 273, S. 504 u. a.

162) Windelband, S. 128.

163) Windelband, S. 135, 137; vergl. Platon: „Staat“, 10. Buch, besonders S. 248, S. 410.

164) Vergl. Windelband, S. 137.

165) Vergl. etwa Phaidon, S. 23.

166) Vergl. C. Ritter: „Plato“, S. 760.

167) Eisler, „Wörterbuch“ II, S. 970 f.

nügen, die zweifellosen Unterschiede zwischen Platon und Morgan hier noch einmal zusammenzufassen:

1. Die Lehre Morgan's ist sinngemäß nur als vollständiger Pantheismus zu verstehen. Die unbeschränkt pantheistische Deutung Platons dagegen wird der Lehre des Meisters in keiner Weise gerecht. Sie würde jedes Verständnis des platonischen Gesamtwerkes von vornherein unmöglich machen.
2. Morgan's Metaphysik ist monistisch, die platonische dualistisch.
3. Das Wesen des Menschen besteht bei Plato in der individuellen unsterblichen Seele, die für ihr Tun und Treiben auf der Erde verantwortlich ist. Es gibt Gericht und Vergeltung nach dem Tode. Bei Morgan ist der Mensch inkarniertes Alleben. Die Individualität ist Beschränkung, welche nur während der kurzen Spanne fleischlichen Daseins andauert. Der Tod ist Entpersönlichung. Schuld und Gericht existieren nicht, sondern nur Erfüllung und Begnadung. —

Wenn wir nun nach metaphysischen Systemen suchen, die die Lehren Morgan's vollständiger und adäquater enthalten, so werden wir uns zunächst unter all den Philosophemen umsehen müssen, die Platon pantheistisch interpretierten. Zum Beispiel haben die Stoiker einen pantheistischen Monismus ernsthaft vertreten. Alles Wirkliche ist „ursprünglich in der Gottheit enthalten“¹⁶⁸). Aus dem göttlichen Pneuma entwickelt sich alles und in es kehrt alles zurück. Die Welt ist Erscheinungsform des Absoluten. Auch das Verhältnis von Gott und Seele wird ähnlich wie bei Morgan bestimmt. Der metaphysische Wesenskern des Menschen ist mit dem göttlichen Pneuma identisch. „Zu der Weltseele verhält sich die Einzelseele, wie der Teil zum Ganzen“¹⁶⁹). Aber trotz dieser weitgehenden Gemeinsamkeit gibt es auch hier charakteristische Unterschiede. Wir wiesen schon im vorigen Kapitel dieser Arbeit darauf hin, daß die Stoiker, die sich hierin Herakleitos durchaus verwandt zeigen, das letzte Prinzip stofflich fassen. Außerdem ist ihre Lehre vom Leben der Seele nach dem Tode nicht ganz eindeutig. In der jüngeren Stoa, bei Seneka z. B., finden sich Wendungen, die durchaus christlich anmuten. Es gibt ein, wenn auch nicht ewiges, Leben der individuellen Seele nach dem Tode.

Eine weitgehende Übereinstimmung besteht weiterhin zwischen Morgan und dem Neuplatonismus. Wir werden das

¹⁶⁸) Zeller: „Die Philosophie der Griechen“, Dritter Teil, Erste Abt., S. 146.

¹⁶⁹) Zeller, S. 200; vergl. Windelband: „Lehrbuch der G. d. Philos.“, S. 156.

besonders bei der näheren Betrachtung der Morgan'schen Ekstasislehre erkennen können. Und doch gelten auch hier — sogar in verstärktem Maße — die schon bei Platon herausgearbeiteten Unterschiede. Die plotinische Anthropologie ist ja im wesentlichen eine Wiederholung der platonischen. Nur Gottes Überweltlichkeit und der Dualismus sind bei ihm noch besonders scharf hervorgehoben. Zwar verneint auch Plotin die Personalität des Absoluten. Aber er betont andererseits auf das Bestimmteste dessen Verschiedenheit von allem Endlichen und Bekannten ¹⁷⁰).

So ließen sich weitgehende Übereinstimmungen, auf der anderen Seite aber auch wesentliche Verschiedenheiten zwischen der Morgan'schen Lehre und einer großen Anzahl philosophischer Systeme aufweisen, Gemeinsamkeiten besonders mit J. Skotus Eriugena, Giordano Bruno, Leibniz und Goethe ¹⁷¹). Ein solcher Vergleich würde über den Rahmen unserer Arbeit hinausgehen. In diesem Zusammenhang sei nur noch ein Wort gesagt zu dem Verhältnis der Morgan'schen Lehre zum Christentum. Morgan meint, daß sich seine Gedanken in verschiedenen metaphysischen Systemen darstellen lassen, daß sie in der platonischen Lehre wurzeln, so gut wie in der des Heraklit ¹⁷²). Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß gewisse Gemeinsamkeiten vorhanden sind. Aber die Morgan'sche Metaphysik in ihrem eigentlichen Kern mit dem Christentum zu identifizieren, das ist nur möglich auf dem Boden eines positivistischen Historismus. Morgan entkleidet damit die christlichen Lehren ihres Absolutheitsanspruches ¹⁷³). Sie sind für ihn nichts weiter als „überlieferte Phantasie der Menschheit“ und offenbaren allein darin ihren tieferen Wahrheitsgehalt. Christus ist höchstes Genie, fähig, in die jenseitige Wirklichkeit einzudringen und von ihr heimgesucht und durchdrungen zu werden.

Es dürfte nach den gemachten Ausführungen nicht schwer sein, die Unvereinbarkeit christlicher und Morgan'scher Lehren darzutun. Sicher finden sich bei Morgan eine Anzahl Vorstellungen, die äußerlich gesehen christlich erscheinen. Der Gedanke der Inkarnation z. B., das Fleisch als Kette der Seele, die

170) Als Gemeinsamkeit erscheint besonders auch die Lehre von der Einheit der Einzelseelen; vergl. Plotin, Bd. I, S. Enneade. „Stammt nun aus der Allseele, die meine wie die deine (Seele) und ist die Allseele eine, so müssen diese beiden auch eine sein.“

171) Vergl. z. B. Goethes Monadengespräch mit Falk.

172) Vergl. Flamme, S. 388.

173) Vergl. z. B. Flamme, S. 389. Der alte Pfarrer identifiziert seine Anschauungen mit der dargestellten Morgan'schen Metaphysik, die in „Die Flamme“ vor allem Piers in den Mund gelegt wird.

relativ unwirkliche Welt, das metaphysische Heimweh, der Gedanke der Wiedergeburt und der Auferstehung, die Betonung des Seelischen, der Zwiespalt im Menschen — das alles sind Anschauungen, die auch im Christentum und, wie wir hörten, nicht nur dort anzutreffen sind. Aber in jedem religiösen oder metaphysischen System haben all diese Dinge doch einen spezifischen eigenen Sinn.

Daneben gelten natürlich die schon für Platon und Plotin geltend gemachten Unterschiede. Hinzu kommen als charakteristische Verschiedenheiten von Morgan alle Lehren der spezifisch christlichen Theologie. Um nur einiges hervorzuheben: Erschaffung der Welt aus dem Nichts von einem persönlichen Schöpfergott — der Sündenfall der ersten Menschen und in ihnen der ganzen Menschheit — Erlösung durch die 2. Person in der Gottheit — die Auferstehung des Fleisches u. a.

In der Verkennung dieser Tatsachen scheint uns die Grenze der Morgan'schen Geschichtsauffassung zu liegen. Es gibt zwei Grundbetrachtungsweisen der Geistesgeschichte. Man kann den Blick auf das Gemeinsame, Verbindende oder aber auf das spezifisch Einmalige und damit Trennende richten. Beide Anschauungsarten haben grundsätzlich Berechtigung. Gemeinsamkeit und Besonderheit sind ja beide in der Wirklichkeit verankert. Die Blätter eines Baumes sind alle ähnlich und alle verschieden zugleich. Aber ihre Gemeinsamkeit ist doch größer als ihre Besonderheiten. Uns scheint der Morgan'sche Aspekt — in der Geistesgeschichte primär das Gemeinsame zu betonen — der richtige zu sein. Es wird noch viel zu wenig gesehen, wie das menschliche Denken eigentlich nur um einige wenige große Gegenstände kreist und sie zu ergründen sucht. Wir sehen zu sehr das Trennende der einzelnen Philosopheme, nicht die bestimmte Typik in den Antworten auf die in der Wirklichkeit verankerten Grundfragen der Menschheit.

Aber man darf auch die Morgan'sche Betrachtungsweise nicht verabsolutieren. Sonst sieht man an der Wirklichkeit, in unserem Fall an der typischen Verschiedenheit geistiger Schöpfungen, vorbei. Dann verschwimmt alles ineinander, wird unklar und verliert seine Einmaligkeit. Man muß beachten, daß dieser Aspekt die Gefahr der Relativierung birgt. Morgan ist ihr erlegen. Eine allzu freie Deutung verwischt die zwischen einzelnen metaphysischen Systemen bestehenden Unterschiede.

Es gibt eine Philosophie, welche keinen Widerspruch zur Morgan'schen Anthropologie aufweist. Gemeint ist die Lehre der Upanishad's. Wir zeigten schon im vorigen Kapitel an Hand einiger Beispiele, wie die indische Philosophie den Urgrund alles

Wirklichen pantheistisch faßt. Wir sahen die vollständige Relativierung des Diesseits, seine Bestimmung als Traum, Täuschung, Maya und Illusion. Deussen bezeichnet in seinem System der Upanishad's die Identität von Brahman und Atman als den eigentlichen Kern dieser metaphysischen Lehre¹⁷⁴). Das Brahman, das innere Prinzip des Weltalls, das, was als das eigentlich Wirkliche in allen Dingen erkannt wird, ist identisch mit dem Atman, „mit demjenigen, was wir nach Abzug alles Äußerlichen als unser innerstes und wahres Wesen, als unser eigentliches Selbst, als die Seele in uns finden“¹⁷⁵). In großartiger Einfachheit wird dieses Verhältnis immer wieder ausgesprochen in den Worten: tat tvam asi „dieses bist du“, „Die Welt ist die Realität (satyam), aber das Reale an ihr ist allein Brahman“¹⁷⁶). Wir sehen den monistisch pantheistischen Zug dieser Lehre: „Gott und Mensch sind nicht getrennt und gesondert, sondern Aspekte voneinander“. Das letzte Prinzip bei Morgan, woraus alle Wesen entstehen und in das sie im Tode zurückkehren, ist Brahman¹⁷⁷).

Dem eingewoben dies Weltall,
Was sich bewegt und nicht bewegt,
In Brahman auch vergeht alles,
Wie Schaumb'asen im Ozean¹⁷⁸).

Der Tod ist Entpersönlichung, Eingehen in die höchste Gottheit. Es gibt keine individuelle Seele als solche¹⁷⁹), kein individuelles Leben nach dem Tode¹⁸⁰). Der Weise sehnt sich nach der endgültigen Erfüllung, die allein der Tod bringt¹⁸¹).

Wie bei Morgan, so ist auch in der indischen Philosophie die gesamte Natur — Tier wie Pflanze — Erscheinungsform des Absoluten. Sie ist nicht vom Menschen getrennt und gesondert, sie ist ihm wesensverbunden¹⁸²).

Mit jedem körperlichen Sein wird auch immer ein seelisches. Ständig strömt Seelisches in die Sinnenwelt — ständig kehrt Seelisches heim in das Brahman. „Wie aus einem hellen

174) Vergl. P. Deussen: „Allgemeine Geschichte der Philosophie“ I, 2; S. 37.

175) P. Deussen: „Allgemeine G. d. Ph.“ I, 2; S. 37; vergl. Schweitzer, S. 25, S. 155.

176) P. Deussen: „A. G. d. Ph.“ I, 2; S. 148.

177) Vergl. P. Deussen: „60 Upanishad's des Veda“, S. 236, Taittiriya 3.

178) P. Deussen: „60 Upanishad's d. V.“, Cûlikâ 17.

179) P. Deussen: „Allgemeine Geschichte der Philosophie“ I, 2, S. 232.

180) Vergl. P. Deussen: „60 Upanishad's“ Brihadâraṇyaka 2, 4, 12, S. 418, vergl. Deussen: „Allgemeine Geschichte der Philosophie“ II, 1, S. 83, 93 f.

181) Vergl. Deussen I, 2, S. 128.

182) Vergl. Deussen II, 1, S. 148, 207/208.

Feuer zu Tausenden ihm gleiche Funken hervorgehen, so entstehen aus dem Unwandelbaren allerlei Wesen und kehren in ihm zurück“¹⁸³).

Es gibt also wie bei Morgan keinen Wesensunterschied zwischen allem was existiert. Der Brahmane z. B. unterscheidet sich nur dadurch von irgendeinem anderen Lebewesen, „daß er um die Seligkeit, die seiner wartet, weiß und sie schon in dieser Welt genießt, indem er sein Leben in innerlicher und äußerlicher Freiheit von der materiellen Welt und in einem ganz auf die All-Seele gerichteten Sinnen verbringt“¹⁸⁴).

Selbst auf die Frage nach der Begründung der Verendlichung des göttlichen Prinzips im Menschen, die u. a. bei Morgan offen bleibt, weiß der indische Mythos eine Antwort zu geben. Im Catapatha — brahmanam 13, 7, 1, 1/2 heißt es:

„Brahman, das durch sich selbst Seiende (brahma svayambhu) übte Tapas. Da erwog es: „Fürwahr, in dem Tapas ist die Unendlichkeit nicht! Wohlan, so will ich in den Wesen mein Selbst opfern und die Wesen in meinem Selbst.“ Da opferte es in allen den Wesen sein Selbst und die Wesen in seinem Selbst. Dadurch erwarb es den Vorrang, die Alleinherrschaft, die Oberherrlichkeit über alle Wesen. Deussen interpretiert wohl sinngemäß diese Stelle folgendermaßen: „1) Brahman opfert sein Selbst in den Wesen, d. h. es schafft sie, jedoch nicht als äußeres Machwerk, sondern indem es sich in sie verwandelt. Daher alle Wesen 2) durch Brahman und in Brahman ihren Bestand haben“¹⁸⁵).

Abschließend seien einige wichtige Punkte der Morganschen Anthropologie noch besonders hervorgehoben.

Bemerkenswert scheint uns zunächst der oben geschilderte Versuch einer Synthese von metaphysischem Monismus und anthropologischem Dualismus, die ja beide im Menschen selbst verankert sind. Beruht der Monismus auf dem natürlichen Streben des menschlichen Geistes, alle Phänomene auf ein letztes Prinzip zurückzuführen, so erweist sich der Dualismus als Grunderfahrung der sittlichen Persönlichkeit, die irgendwie das Gesetz des Fleisches erlebt, „das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüte“¹⁸⁶).

Hervorzuheben ist weiterhin die Synthese von absoluter Weltbejahung und absoluter Weltverneinung, welche in der Lehre Morgan's vom relativen Wert der Welt und dem Tod als formalen Element des Lebens vorliegt. Weder die Weltflucht

183) Aus den Upanishad's, zitiert bei Schweitzer, S. 25, 26.

184) Schweitzer, S. 32.

185) Zitiert bei Deussen I, 1; S. 260.

186) Paulus — Römer VII.; 23.

noch das Aufgehen im Nur-Diesseitigen wird der Natur des Menschen gerecht, die ja auch Endliches und Ewiges in sich vereinigt. Eine Zeit, welche die eine Seite des Menschen verabsolutiert, wird nicht frei sein von der Sehnsucht nach der anderen.

Wir wollen endlich darauf hinweisen, daß der vorliegende anthropologische Versuch zu sonstigen anthropologischen Bemühungen unserer Zeit im schärfsten Gegensatz steht. Morgan führt die alte philosophische Tradition weiter, welche mit der indischen Philosophie beginnt und von Platon bis zu Kant reicht, „die den Kern des Menschenwesens allein in der Seele oder im denkenden Bewußtsein, in der Vernunft oder im Selbstbewußtsein sehen will, wobei Leidenschaften und Affekte, Neigungen und Triebe als ein Anhängsel erscheinen“¹⁸⁷⁾.

Demgegenüber sieht die neue Anthropologie scharf die Leibseele Einheit des Menschen. Sie zeigt darüber hinaus die Tendenz, das Geistige vom Körperlichen her zu verstehen¹⁸⁸⁾, den Menschen primär als Naturwesen zu begreifen, als bestimmtes Stadium einer biopsychischen Entwicklungseinheit¹⁸⁹⁾. Der Mensch umfaßt alle Stufen der organischen Welt, er ragt durch seine Geistigkeit über sie hinaus¹⁹⁰⁾.

Es ist nicht schwer, einzusehen, daß keine der beiden Richtungen ausschließlich zu bejahen ist. Beide sind notwendig, beide haben ihre Grenzen, beide ergänzen sich. Die naturwissenschaftliche Anthropologie hat die große Aufgabe, die bisher noch weithin ungeklärte Bedeutung körperlicher Faktoren für das seelische Leben darzutun, der psychophysischen Entwicklung soweit wie möglich nachzuspüren. Es wird ihr aber, wie wir schon ausführten, nicht zukommen, die Wesensfrage des Menschen zu entscheiden, da die allein von der Metaphysik beantwortet werden kann.

Die Grenze der Morgan'schen Anthropologie ist auch die der indischen Philosophie vom Menschen. Die Realität der körperlichen Existenz ist nicht scharf genug erfaßt. Die Welt ist ein Traum. In Gott verliert die Seele ihre Eigenwirklichkeit. Die Persönlichkeit also, der Wesensunterschied von menschlicher Person einerseits, der organischen wie anorganischen Natur andererseits, ist verkannt.

187) Windelband: „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie“, S. 596.

188) Vergl. etwa B. Kretschmer: „Körperbau und Charakter“, 4. Aufl., Berlin 1925.

189) Vergl. etwa M. Scheler: „Die Stellung des Menschen im Kosmos“.

190) Vergl. E. Rothacker: „Die Schichten der Persönlichkeit“. Leipzig 1938.

Morgan hat hier eine Tatsache übersehen, die schon das Christentum klar herausgestellt hat, daß nämlich die Person und die Beziehung der Personen zueinander im Mittelpunkt der gesamten Wirklichkeit stehen. Und weil er das nicht sah, darum fehlen auch dieser Anthropologie die zentralen Begriffe einer persönlichen Schuld und Strafe, der persönlichen Reue und persönlichen Begnadung.

IV. Metaphysik der inneren Erfahrung.

Wissenschaftliche Erkenntnis ist, wie wir schon darlegten, nicht Erkenntnis überhaupt. Einen eigenen Weg z. B. der Wirklichkeitserfassung erschließt die Mystik. Sie schenkt jenes „Wissen von der sich selbst offenbarenden Wirklichkeit, über die nicht vernünftelt werden kann, weil sie der Gegenstand der reinen Vernunft oder der reinen Wahrnehmung ist“¹⁹¹). Es gibt Erfahrungen, heißt es bei Morgan, die an die Stelle der Philosophie treten¹⁹²). „Wo der Philosoph vermutet und argumentiert, lebt und schaut der Mystiker“¹⁹³).

Morgan hat seine pantheistische Mystik an Hand einer originalen Ekstasislehre entwickelt. Ekstase bedeutet für ihn das Erlebnis einer Vereinigung der metaphysischen Wesenheit des Menschen mit dem allgemeinen Lebensprinzip. Der göttliche Funken in uns fühlt sich in der Ekstase aus seiner Isoliertheit herausgehoben, er ist eingetaucht in das Alleben, befreit von den Schranken der Individualität¹⁹⁴). Er hat jetzt teil an allem, was Dasein besitzt, wirkt „im Wind und im Wesen der Vögel“, „in allem Lebendigen und allen Dingen, die für tot“¹⁹⁵) gelten. Er ist „über das Ich und Du hinaus in eine unteilbare Wirklichkeit“¹⁹⁶) eingegangen und erlebt so physisch die innere Einheit aller Formen¹⁹⁷), das Eins-Sein mit dem absoluten Prinzip. Morgan bezeichnet die Ekstase auch als Selbstverwirklichung¹⁹⁸), weil sie den Menschen vorübergehend in jenen Urzustand zurückversetzt, der allein ihm wesentlich und ursprünglich zukommt.

191) Coventry Patmore, *The Rod, the Root, and the Flower*; *Aurea Dicta*, CXXVIII zitiert bei Evelyn Underhill „*Mystik*“. Deutsche Übersetzung München 1928 S. 33.

192) Vergl. Quell, S. 501.

193) Underhill, S. 32.

194) Vergl. Flamme, S. 101.

195) Flamme, S. 23.

196) Flamme, S. 472.

197) Vergl. Flamme, S. 609.

198) Vergl. Flamme, S. 22.

Die Schranken des ekstatischen Erlebnisses liegen nun in seiner zeitlichen Begrenzung, in der ihm fehlenden Dauer und Endgültigkeit. Jede Ekstase ist darum notwendig unvollkommen¹⁹⁹⁾. —

Morgan vergleicht, wie wir hörten, unser irdisches Dasein mit dem Aufenthalt in einem durch Lampenschein und Kerzenlicht hell erleuchteten Zimmer. Von den unermeßlichen Fernen jenseits des Zimmerfensters können wir nichts erblicken, weil die Lampen und die Kerzen in unsere Augen scheinen. In der Ekstase aber ist es möglich, „schon während wir leben, die Kerzen zwar nicht auszulöschen, aber für eine kleine Weile abzublenden“²⁰⁰⁾. „Jeder Mensch tut es auf seine Weise, je nach Veranlagung und Kräften“²⁰¹⁾.

Wie die Ekstase das vollkommenste, so stellt das Erwachen aus der Ekstase das furchtbarste aller möglichen Erlebnisse dar. Der Mensch, welcher sich der endgültigen Erfüllung seines Wesens, der Vereinigung mit der Gottheit, — dem Tode —, nahe glaubte, er wird zurückgerissen, er wird gewissermaßen aufs Neue verbannt in die relativ unvollkommene irdische Welt. Er fühlt „die Qual, in dieses traurige Leben zurückkehren zu sollen: Nun ist die Seele kein Engel mehr: Nun hat sie die Flügel verloren, der erste Flaum ist abgefallen“²⁰²⁾.

“My outward sense is gone, my inward essence feels;
Its wings are almost free — its home, its harbour found;
Measuring the gulf, it stoops, and dares the final bound.
O dreadful is the check — intense the agony —
When the ear begins to hear, and the eye begins to see;
When the pulse begins to throb — the brain to think again —
The soul to feel the flesh, and the flesh to feel the chain”²⁰³⁾.

Morgan unterscheidet 3 Ekstasen, die der Einschau oder der Kunst, die der Liebe und die des Todes. Sie sind im Wesen ein und dasselbe, verschiedene Anblicke nämlich „desselben Hinauslangens über sich selbst“²⁰⁴⁾. They “make the curtain go up”²⁰⁵⁾. Sie sind die drei Tode des Menschen für diese Welt, „die ihn vom lebendigen Tode des Leibes befreien. Und wenn

199) Vergl. etwa Flamme, S. 22.

200) Flamme, S. 509.

201) Flamme, S. 509.

202) Aus der Lebensbeschreibung der hl. Theresia, zitiert bei Paul Mantegazza „Die Ekstasen des Menschen“, Jena 1888, S. 334.

203) Sparkenbroke, S. 123; vergl. Piers Erwachen aus der Ekstase in der *Urft*. Flamme, S. 73.

204) Flamme, S. 427; vergl. Flamme, S. 472; S. 202 u. a.

205) Sparkenbroke, S. 67.

der Teufel sie nicht verdirbt oder Torheit sie nicht verdreht, sind sie ein einziger Tod und ein einziges Leben, eine Transzendenz oder Ekstase, die Aussöhnung von Leid und Freude“²⁰⁶).

Der gemeinsame und tiefste Wunsch aller Menschen besteht, wie wir im übernächsten Kapitel dieser Arbeit zeigen werden, in der Sehnsucht nach einem Zustand, der alles andere ausschließt, „in the desire for absolutism“. Die möglichen Ekstasen der mystischen Schau vermitteln diese Gewißheit, über die Unbeständigkeit hinaus gelangt zu sein, jenes beruhigende Gefühl der Endgültigkeit, welche von Morgan als das einzig restlos Gute bezeichnet wird²⁰⁷). Jede Ekstase bringt eine vorübergehende Vereinigung mit dem Absoluten. „Alle Kunst hat den einen und einzigen Gegenstand, alle Liebe gilt demselben Wesen, alle Tode sind dieselbe Geburt“²⁰⁸).

Die erste der möglichen Ekstasen, welche Morgan immer wieder hervorhebt, ist jene der Einschau oder der Kunst. Die Kunst läßt das Wesen der Dinge offenbar werden, jenes Wesen nämlich, das die göttliche Lebenskraft selber ist. „Jedes vollkommene Kunstwerk ist ein Ebenbild Gottes, von ihm selbst geschaffen, während der Künstler schlief“²⁰⁹). Kunst ist also wesentlich himmlische Botschaft, eine Botschaft der Götter²¹⁰), Sichtbarwerdung des Absoluten.

Morgan wendet sich gegen mehrere weitverbreitete Kunstauffassungen, die diese Tatsachen übersehen. Da gibt es zunächst eine Einstellung, für welche die sinnliche Erfahrung die Wirklichkeit selber ist und die dementsprechend in der Darstellung der Natur bzw. in der geschickten „Auswahl aus natürlichen Erscheinungen“²¹¹) das Wesen des Künstlerischen erblickt. Ihr gegenüber ist zu betonen, daß nach Ansicht Morgans die Kunst wirklicher ist als die Natur und lebendiger als das Leben. Im Kunstwerk „zieht der Künstler das Allgemeine ins Besondere herab und zusammen“²¹²). Im Leben aber „wird die Lebenskraft in tausend nichtigen und einander widersprechenden Bewegungen vergeudet, und ihr Wesentliches kommt selten zum Vorschein“²¹³).

In jenem Augenblick nun, sagt Morgan, in dem der Künstler das Kunstwerk empfängt, wird er von der anderen

206) Flamme, S. 203.

207) Vergl. Flamme, S. 462. Näheres im übernächsten Kapitel dieser Arbeit.

208) Flamme, S. 472/3.

209) Flamme, S. 301.

210) Vergl. Flamme, S. 316. Bildnis, S. 53.

211) Flamme, S. 214.

212) Flamme, S. 450.

213) Flamme, S. 215.

Welt heimgesucht und kann jetzt selbst in sie eindringen. Er sieht mit den Augen der Götter die Wirklichkeit²¹⁴⁾, das Wesen der Dinge, und macht es sichtbar in der künstlerischen Form. Er darf aber nicht eher „zu arbeiten beginnen, bevor ihm nicht die Gewißheit kommt, daß alle Anschauungen von dem Gegenstand, die im Bereich seiner Wahrnehmung liegen, in der gewählten Form kristallisiert sind“²¹⁵⁾. So kommt es denn, daß uns jedes wirkliche Kunstwerk eine Erkenntnis vermittelt, „die fast eine Erinnerung dessen zu sein scheint, was vor der Geburt war und nach dem Tod sein wird“²¹⁶⁾. Morgan betont weiterhin, daß die Kunst einen absoluten Zweck darstellt, daß ihre Werte in keiner Beziehung stehen zu irgendeinem irdischen Gut, sondern daß der Künstler sich müht lediglich zum größeren Ruhme Gottes²¹⁷⁾. Die Kunst darf nicht als Mittel angesehen werden, weil ja alles Irdische vor ihr verblaßt, weil sie Sichtbarwerdung des Absoluten und Göttlichen ist.

Ein Kunstwerk ist darum nicht etwa gut zu nennen wegen der Freude oder Belehrung, welche es bringt oder weil es „eine Meinung aufzwingt“ und uns veranlaßt, „ein sittliches oder soziales Übel zu beheben.“ Und es ist endlich nicht deshalb Kunstwerk, weil es „die Aufgabe der Vorstellungskraft“ für uns besorgt. „Das ist Sache des Fotografen, nicht des Künstlers“²¹⁸⁾. „Die Kunst zieht den Vorhang hoch“²¹⁹⁾ und befreit damit die übersinnliche Wesenheit des Menschen²²⁰⁾. Darauf allein kommt es an. Der Mensch wird erlöst aus dem bloßen Verhaftetsein mit dieser irdischen Welt. Er gelangt zu Wahrnehmungen, welche weit über die Erfahrungen des täglichen Lebens hinausgehen. Er erlebt das Wesen der Dinge hinter den Erscheinungen, verspürt das allgemeine Lebensprinzip in sich selbst und allem Bestehenden, er wird zu der tiefsten „aller Ahnungen, der Unsterblichkeit“²²¹⁾ geführt.

Mit dieser Auffassung ist endlich auch „das alte Lied von der Kunst um der Kunst willen“²²²⁾ abgewiesen. Die Kunst ist weder Darstellung der Natur, noch besitzt sie Wert und Sinn in sich selbst. Sie ist ausschließlich und allein himmlische Botschaft, eine Offenbarung der absoluten Wirklichkeit.

214) Vergl. Bildnis, S. 53.

215) Flamme, S. 451, vergl. S. 450.

216) Flamme, S. 105.

217) Vergl. Flamme, S. 94 u. 98; — Bildnis, S. 237.

218) Flamme, S. 100.

219) Flamme, S. 101.

220) Vergl. Flamme, S. 101.

221) Flamme, S. 104.

222) Flamme, S. 101.

Wenn nun die Kunst auch nicht irgendein Mittel für den Menschen darstellt, so übt sie doch ganz bestimmte Wirkungen auf ihn aus, Wirkungen von der weitreichendsten Bedeutung. „Der Fluch des Menschen und der Grund, warum eine Kultur nach der anderen zusammenbricht und modert, ist der, daß er der Phantasie, der Einbildungskraft gestattet, zu stagnieren und zu gerinnen. Er läßt den Strom zufrieren. Die Kunst kann ihn wieder flüssig machen“²²³). Das also ist ihre tiefste Wirkung auf den Menschen. „Sie taut den Strom auf“²²⁴), sie befähigt den Menschen wieder zu eigener Phantasie²²⁵), sie macht ihn innerlich lebendig und fließend. Wir sehen, wie stark hier Klage'sche Motive anklingen.

Der Kontakt mit dem Absoluten, welcher dem Menschen durch die Kunst vermittelt wird, kann nun so eng werden, daß man von einer künstlerischen Ekstase sprechen muß. Morgan schildert uns eine solche in seinem Roman „Die Flamme“. Sparkenbroke's Geliebte erlebt sie im Dom zu Lucca angesichts des Grabmals der Ilaria von Jacopo della Quercia. Mary erfährt dort jenen „Vorgang der Vereinfachung“, der uns Menschen sonst nur aus Träumen bekannt ist, „unter deren Schatten die Grenzen entgegengesetzter Dinge verblassen, bis in keinem Unterschied mehr ein Widerspruch ist, bis Sprechen und Schweigen, Zeit und Nichtzeit, Leben und Tod zwar der Gestalt nach getrennt, aber dem Wesen nach eins zu sein scheinen“²²⁶). Mary erlebt, wie ihr Daseinsgefühl in das Kunstwerk selbst eingeht, wie sie Teil des allgemeinen Lebensprinzips, jener göttlichen Kraft wird, die alle Geschöpfe von innen her umfaßt, sie aus ihnen selbst heraus liebt²²⁷).

Einen besonders innigen Kontakt mit dem Absoluten hat nach Morgan der Künstler. Künstler sein, heißt von der anderen Wirklichkeit heimgesucht und durchdrungen zu werden. „Diese Gabe, durchdrungen zu werden, und nicht das Schreiben von Gedichten, das Malen von Bildern und das Komponieren von Musik ist das Wesentliche der Kunst, ist das Künstlersein. Schaffen mag darauf folgen oder nicht“²²⁸). Das Erlebnis der inneren Einheit aller Formen, welches der Durchschnittsmensch nur in seltenen begnadeten Augenblicken erfährt, es bedrängt den Künstler häufiger und stärker. Er erkennt in diesen Erleb-

223) Flamme, S. 100.

224) Flamme, S. 100.

225) Vergl. Flamme, S. 100.

226) Vergl. Flamme, S. 504.

227) Vergl. Flamme, S. 504.

228) Bildnis, S. 53.

nissen die eigentlichen Erfüllungen seines Daseins. Er schafft "in the hunger for perfection; in the desire to feel and to acknowledge a pulse, not his, alive within him; and the word "creation", applied to art, appeared to him misleading, an artist being, in his view, not an origin but a contact" ²²⁹). Dem Künstler wird in der Ekstase alles, was er hört, fühlt und sieht in seiner irdischen Gestalt durchsichtig, „so daß durch jede einzelne Schönheit von Blatt und Lichtstrahl eine Allschönheit“ leuchtet ²³⁰). So überkam es einst Sparkenbroke, während er in einer Fensternische saß und in den Garten schaute, daß er in einen „Baum selbst einzugehen wähnte und eine Erkenntnis von ihm ihn durchdrang, die sogar seine Verbindung zwischen Erde und Luft und sein sich im Aufwärtstreben offenbarendes Wesen erfaßte.“ „Der Ring der Ursachen war geschlossen, das Geschöpf nahm wieder sein eigenes Wesen an.“ Ihm war, „als würde sein Ich aus ihm herausgehoben. Er hörte auf, in Begriffen zeitlicher Dinge zu empfinden und zu erkennen und empfand und erkannte doch. Es war, als hätte er sich jäh aus dem Schlaf geweckt, zuerst erschrocken und verlassen in einem Traumchaos geglaubt und dann entdeckt, daß er an der Brust der Vernunft ruhte und durch den gleichmäßigen Rhythmus seines eigenen Pulsschlags das Klopfen ihres Herzens hörte“ ²³¹). An einer weiteren Stelle ²³²) wird uns von einer anderen Ekstase des Dichters Sparkenbroke erzählt, die aber in besonderer Beziehung steht zu seinem künstlerischen Werk. Es heißt dort, daß Sparkenbroke, ohne an das Kunstwerk zu denken, welches er zu schaffen beabsichtigte, in ihm selbst eingeschlossen war, als sei es längst geschaffen gewesen „und ihm völlig bekannt“ ²³³). Es schien darauf zu warten, geboren zu werden, es war formlos, aber nur deshalb, weil es noch nicht ergriffen war. Dem Künstler kam es vor, „als wäre er in Gegenwart eines Wesens, in dem sein eigenes sich alsbald auflösen werde“ ²³⁴).

Das 2. große Erlebnis, welches eine Vereinigung mit dem Alleben möglich macht, ist die Ekstase der Liebe. Auch in der unbedingten Liebe langt der Mensch wie in der Kunst über sich selbst hinaus ²³⁵), auch hier überbrückt er in beseligenden Augenblicken die Grenzen der Individualität und geht ein „in

229) Sparkenbroke, S. 289/90.

230) Flamme, S. 294.

231) Flamme, S. 608.

232) Flamme, S. 292 ff.

233) Flamme, S. 294.

234) Flamme, S. 293.

235) Vergl. Flamme, S. 427.

eine unteilbare Wirklichkeit“²³⁶). Auch hier erreicht er endlich jene beruhigende Gewißheit der Endgültigkeit, „die das tiefste Wesen der Kunst ist, das Wesen der Liebe, das Wesen aller Religion“²³⁷). In der Ekstase der Liebe wird das eigene Selbst, das inkarnierte göttliche Leben in einem anderen Menschen wiedergefunden. Der Liebende erkennt in der Geliebten „ein Licht, das nicht das ihre“²³⁸) ist, „a life shining within her“²³⁹), er fühlt „sich als Teil eines einzigen Wesens, in dem sie und er enthalten“²⁴⁰) sind. Das Bewußtsein leiblicher Getrenntheit ist geschwunden. Die Grenzen zwischen Ich und Du, zwischen Einheit und Zweiheit, zwischen Phantasie und Erfahrung, zwischen Liebe und Dasein scheinen aufgehoben²⁴¹). Die Liebenden werden zu der Wahrnehmung geführt, „das alles Erleben unter der Oberfläche der Empfindung im Wesen eins“ ist, einer Wahrnehmung, die in dieser Tiefe sonst nur noch in der Ekstase der Kunst und des Todes gefunden werden kann. Sie erkennen, daß sie in ihrem innersten Wesen identisch sind²⁴²), daß es das gleiche Alleben ist, das in ihnen beiden pulst.

Unbedingte Liebe ist also weder Zuneigung noch ist sie Leidenschaft oder „die Summe dieser beiden, sondern eine Ekstase, ein Sterben um wiedergeboren zu werden“²⁴³), wie der Tod ein Hinauslangen aus der zeitlichen Verbannung. Auch die Ekstase der Liebe vermittelt ein Wissen, das fast eine Erinnerung an eine vorweltliche Existenz im All zu sein scheint, an ein Leben, welches Geburt und Tod nicht trennt²⁴⁴).

If I seek love, it is to plunge therein
and, being darkened, sink to former light.
It is, with clay, from blindness to have sight;
In death, an end or resurrection win²⁴⁵).

Als Beispiel einer ekstatischen Liebe erwähnt Morgan wiederholt das Tristanmotiv. „Die Sage vom Liebestrank ist die Parabel von einer unbedingten Liebe zwischen Mann und Weib. Nachdem sie ihn getrunken, ist die Grenze zwischen Unbedingtheit und zeitbedingter Vernunft überschritten, der Vollzug der Liebe wird nicht Sinnengenuß, sondern Ekstase, in der ihr ge-

236) Flamme, S. 472.

237) Flamme, S. 452.

238) Flamme, S. 390.

239) Sparkenbroke, S. 189.

240) Quell, S. 361, vergl. Sparkenbroke, S. 248.

241) Vergl. Flamme, S. 461—467.

242) Vergl. etwa Flamme, S. 474.

243) Flamme, S. 427.

244) Vergl. Sparkenbroke, S. 189.

245) Sparkenbroke, S. 466.

trenntes Dasein sich aufzehrt. Liebenden, welche diese Ekstase finden, ist hier ein anderes für den Tod gegeben und ein gleichwertiges für Poesie“²⁴⁶⁾.

Von hervorragender Bedeutung scheint Morgan jene Ekstase zu sein, die für ihn in besonderer Weise „das Äquivalent des Todes ist“²⁴⁷⁾. Der Tod bringt ja, wie wir im weiteren Verlauf unserer Arbeit zeigen werden, die endgültige Erfüllung menschlichen Daseins.

In der Ekstase des Todes gelangt der Mensch zu einem Kontakt mit der jenseitigen Wirklichkeit, wie er enger auf dieser Erde nicht erlebt werden kann. Er vermeint nämlich, schon gestorben zu sein. Die Schranken zwischen Leben und Tod sind aufgehoben²⁴⁸⁾. Der Mensch fühlt sich bereits in die andere Welt eingelassen, er glaubt, an ihr teilzuhaben, er schaut und erlebt sie²⁴⁹⁾. Es ist verständlich, daß das Erwachen aus einem solchen Erlebnis besonders schmerzlich empfunden wird²⁵⁰⁾. Man fühlt sich zurückgerufen, gleichsam aufs neue verbannt in das Schattendasein des irdischen Lebens.

Die Erinnerung aber an jene überweltlichen Erfahrungen bleibt bestehen. Zwar ist es nicht möglich, sie irgendwie anschaulich zu machen oder gar mitzuteilen. Wir hörten ja schon²⁵¹⁾, daß die Erlebnisse der mystischen Schau sich keiner „Gedankenform angleichen“ lassen, da sie „aus anderen Voraussetzungen ihre Schlüsse“ ziehen als der Verstand, der „von der Sinnenwelt“ ausgeht. Der geistige Eindruck dagegen jener Erfahrungen bleibt lebendig „wie der Eindruck eines Dichterwerkes verbleiben kann, auch wenn die Worte nicht mehr in Erinnerung sind“²⁵²⁾. Und dieser Eindruck verwandelt irgendwie den Blick dessen, der geschaut hat²⁵³⁾. Er fühlt „sich wahrlich als Besucher aus einer anderen Welt“²⁵⁴⁾. Er erkennt die Nichtigkeit alles Irdischen. Die Welt wird ihm ein Schatten, das Leben ein Traum und ein Märchen²⁵⁵⁾. Die Ekstase des Todes steht also unter den anderen möglichen Ekstasen an entscheidender Stelle. Sie bildet den absoluten Höhepunkt im Leben aller derer, die sie erfahren haben. So ist dem Narwitz

246) Flamme, S. 480.

247) Flamme, S. 146.

248) Vergl. Flamme, S. 610.

249) Vergl. Quell, S. 488.

250) Vergl. z. B. Piers Erwachen aus der Ekstase. Flamme, S. 73.

251) Vergl. den 2. Abschnitt dieser Arbeit.

252) Vergl. den 2. Abschnitt dieser Arbeit.

253) Vergl. Quell, S. 492.

254) Quell, S. 481.

255) Vergl. etwa Quell, S. 484/5.

im Quell seit jenem Ereignis jeder Lebenswille geschwunden. „Endgültig zurückzugleiten, zu vergessen, was er erkannt und daß er erkannt hatte, die Täuschung wieder hinzunehmen und nicht mehr von der jenseitigen Wirklichkeit, in die er sich schon eingelassen gefühlt hatte, besessen zu sein, das wurde jetzt seine Herzensangst“²⁵⁶⁾. Piers, in „Die Flamme“ wird Zeit seines Lebens von der Erinnerung dessen begleitet, „was in der Gruft geschah“. Die Ekstase des Todes, welche er dort in seiner frühen Jugend erfuhr, wird ihm zum Maßstab für alle anderen Ekstasen, die er in späteren Jahren erlebt. Sein ganzes Leben ist ein einziges Suchen nach jenem göttlichen Alleben, in welches er sich damals schon eingegangen glaubte, ist das Streben nach einer Vereinigung mit ihm. Und eine solche vorübergehende und augenblicksgebundene Vereinigung wurde ihm dann zuteil in den oben behandelten Ekstasen der Liebe und der Kunst.

Wir haben es hier also, wie wir im einzelnen noch betrachten werden, mit einer abgewandelten platonischen Anamnesislehre zu tun. Sowohl Narwitz als auch Piers haben die andere Wirklichkeit geschaut. Beide haben erkannt, daß es Erfahrungen gibt, „die an die Stelle der Philosophie treten“²⁵⁷⁾. Und für beide bedeutet die Ekstase des Todes ein „Eindringen des himmlischen in das irdische Schauen“²⁵⁸⁾, ein verwandeltes und irgendwie anderes Sehen aller Dinge, ein Wachwerden und Wachbleiben der metaphysischen Sehnsucht, der Sehnsucht nach endgültiger Vereinigung mit dem „Urquell allen Lichts“.

“Be in suspense, inquiring, glassy mind,
And like a window flung let in the air.
To-night my spirit waits
Tiptoe and would be gone
to light original, not of the moon
or sun, but more familiar, that once
Dissolved the petty barrier of this eye.
And down the rings of being
Its endless glow outspread.

Starred as the night beyond my dazzled pane —
which, for a candle, shuts Orion out —
My expectation flows:
Now leaps, now quickens to a final rhythm

256) Quell, S. 482.

257) Quell, S. 491.

258) Quell, S. 492.

and throb of stillness at the core of fever
Where I from what I am
Is not to be distinguished,
Not anything from love.

If time should break, then must Orion enter
And this candle, in death go out“²⁵⁹⁾.

Wir sahen in den bisher behandelten Kapiteln, daß die Morgan'sche Metaphysik nicht nur zahlreiche mystische Elemente enthält, sondern darüber hinaus als ein vollständiges und in sich geschlossenes mystisches System zu charakterisieren ist. Als solches weist es zunächst alle die Grundgedanken auf, welche der gesamten indogermanischen Mystik eigen sind. Wenn eine metaphysische Lehre existiert, deren Vertreter trotz mannigfaltiger Verschiedenheiten der Zeit, der Kultur und der Weltanschauung in ihren wesentlichen Aussagen zusammenstimmen, dann ist es ja die Mystik. „Im Grunde sagen alle Mystiker dasselbe“²⁶⁰⁾.

Bevor wir nun die Besonderheiten der Morgan'schen Ekstasislehre hervorheben, wollen wir zunächst auf jene Gemeinsamkeiten hinweisen, die sie mit der Mystik als solcher verbinden.

Als mystisches Urerlebnis muß die Innewerdung einer höheren Wirklichkeit bezeichnet werden, die Erfahrung der inneren Einheit des eigenen Personkernes mit ihr. Das aber geschieht in der „unio mystica“, in der Ekstasis, die also das eigentlich mystische Zentralerlebnis darstellt. Von diesem Zentralerlebnis her sind darum auch am deutlichsten Gemeinsamkeiten und Unterschiede der mannigfaltigen mystischen Systeme einsichtig zu machen.

Underhill betrachtet die Ekstase als solche unter drei verschiedenen Gesichtspunkten, dem physischen, dem psychologischen und dem mystischen²⁶¹⁾.

Physisch kennzeichnet er sie als Traumzustand, welcher mehr oder weniger lange dauern und von größerer oder geringerer Intensität sein kann. Der Körper sei kalt und steif und verharre in derselben Lage, in welcher er sich beim Eintritt in die Ekstase befunden habe.

259) Sparkenbroke, S. 335/6.

260) Friedrich Heiler: „Das Gebet“, München 1918, S. 218; vergl. Underhill, S. VIII; vergl. S. Behn: „Die Wahrheit i. W. d. W.“, S. 134.

261) Underhill, S. 466 ff.

Wir erkennen, daß mit diesen Bestimmungen auch die Morgan'schen Ekstasen charakterisiert sind. Während der Ekstase in der Gruft blieb Piers Körper kalt²⁶²⁾ und steif²⁶³⁾, und wir können aus der ganzen Schilderung entnehmen, daß er unbewegt verharrte, solange das mystische Erlebnis andauerte²⁶⁴⁾. Daß diese, wie die anderen seiner geschilderten Ekstasen, außerdem mit einem mehr oder weniger intensiven Trancezustand verbunden war, braucht wohl kaum besonders betont zu werden²⁶⁵⁾.

Psychologisch ist mit der Ekstase zunächst ein Aufhören des normalen Bewußtseins gegeben²⁶⁶⁾. Alle Mystiker betrachten sie als einen Ausnahmezustand von hoher Gnade²⁶⁷⁾, in welchem die Seele jeder Tätigkeit der äußeren Sinne ledig ist²⁶⁸⁾. „Je mehr unser Geist sich zur Betrachtung geistiger Dinge erhebt“, sagt Thomas von Aquino, „desto mehr wird er von den sinnlichen abgezogen“ „Daher muß der Geist, der die göttliche Substanz schaut, gänzlich von den körperlichen Sinnen geschieden sein, entweder durch den Tod oder durch Ekstase“²⁶⁹⁾.

Diese Auffassung wird auch von Morgan vertreten. Auch seine Personen hören während der Ekstase auf, „in Begriffen zeitlicher Dinge zu empfinden“²⁷⁰⁾. Sie haben das Bewußtsein, schon gestorben zu sein und glauben sich bereits vereint mit der höheren Wirklichkeit.

Positiv bestimmen wir das psychologische Erlebnis der Ekstase²⁷¹⁾ treffend als jenen Zustand, den Underhill „vollständigen Mono-Ideismus“²⁷²⁾ nennt und der wohl erstmalig von Plotin näher beschrieben worden ist. „In diesem Zustand“, heißt es in der 6. Enneade²⁷³⁾, „war er aber auch in sich selbst Eines; er hatte in sich keine Geschiedenheit zu sich selbst noch zu anderen Dingen, schon insofern sich in ihm nichts regte,

262) Vergl. Flamme, S. 54.

263) Vergl. Flamme, S. 71.

264) Vergl. Quell, S. 479ff.

265) Vergl. Quell, S. 481; Flamme, S. 504, 505, 606 ff.

266) Heiler, S. 214.

267) Underhill, S. 465.

268) Vergl. Stefan Gilson: „Die Mystik des hl. Bernard von Clairvaux“, Georg Fischer Verlag 1936, S. 282.

269) Summa contra gentiles: III, Kap. 47.

270) Flamme, S. 608.

271) Das «problème psychologique de l'ecstase» ist sehr klar von Jos. Maréchal in seinem Werk: «Études sur la Psychologie des Mystiques» — Tome premier; deuxième édition; Paris 1938 page 221—233 — behandelt worden.

272) Underhill, S. 471.

273) Plotins Schriften, S. 108, Verlag v. F. Meiner, Leipzig 1930, 1. Bd.

kein Zorn, keine Begierde nach etwas anderem in ihm war als er in der Höhe war; aber auch kein Begriff noch irgendein Denken, ja überhaupt sein Selbst war nicht da, sondern gleichsam ohne Hast hingerissen ist er in die Abgeschiedenheit eingetreten, in einen Zustand der Bewegungslosigkeit, und wird in seinem ganzen Sein nirgend abgelenkt, auch nicht zu sich selbst hin gedreht“, „völlig stillstehend und gleichsam selbst Stillstehen“²⁷⁴⁾.

In der Ekstase ist also die Aufmerksamkeit auf einen einzigen Gegenstand konzentriert. Die völlige Einheit und Einfachheit des Seelischen wird unmittelbar erfahren. Der Mensch erscheint in sich geeint und unangreifbar (Morgan). Er ist frei von allen Wünschen und jeder Begierde²⁷⁵⁾.

Es versteht sich, daß mit der geschilderten Ekstase auch ein unendliches Werterlebnis verbunden ist²⁷⁶⁾. „At this higher state the yogin enjoys absolute bliss“, heißt es bei Dasgupta²⁷⁷⁾.

Die Erreichung jenes Zustandes, den Underbill Mono-Ideismus nennt, ist das Grundanliegen Morgan's überhaupt. In allen seinen Werken tritt es in den verschiedensten Formen immer wieder hervor. Dabei handelt es sich, wie wir noch im letzten Abschnitt dieser Arbeit darlegen werden, um die „singleness of mind“²⁷⁸⁾. Alle Menschen streben auf „verschiedenen Pfaden nach dem gleichen Ziel, nach einer Ekstase, die — außerhalb des Bereiches der Sinne — und daher unverletzlich ist“²⁷⁹⁾. Sie möchten, „und sei es auch nur für einen Augenblick, sein wie die Götter — unverwundbar und unbewegt“²⁸⁰⁾.

Wir kommen zur Behandlung des 3. Aspektes, den wir unterschieden haben und betrachten nun das ekstatische Erlebnis vom mystischen Gesichtspunkt aus. Zunächst ist zu bemerken, daß der Mono-Ideismus nicht den ganzen Inhalt der Ekstase ausmacht. Der Ekstatiker gelangt zu Erfahrungen, die den gesamten Erkenntnismechanismus weit überschreiten²⁸¹⁾. Er ist „mit dem vollkommen Unerkennbaren durch die Aufhebung alles Erkennens dem Kerne des eigenen Wesens

274) Vergl. Heiler, S. 215, 216, 233.

275) Vergl. Surendranath Dasgupta „A History of Indian Philosophy“, Cambridge 1932, Volume II; S. 450.

276) Vergl. Heiler, S. 215.

277) Dasgupta II, S. 450.

278) Vergl. „The Flashing Stream“.

279) Quell, S. 42.

280) Quell, S. 43.

281) Vergl. Gilson, S. 150.

nach²⁸²⁾ verbunden. Es ist ihm möglich, „durch unmittelbare Vereinigung sowohl den zeitlichen wie den ewigen, den immanenten wie den transzendenten Aspekt der Wirklichkeit zu erkennen“²⁸³⁾. Er vermag das aber nur darum, weil er ein Stückchen absoluten Lebens in sich birgt, einen göttlichen Seelenfunken, das kleinere Selbst, welches sich in der Ekstase an Gott dem größeren Selbst verliert oder gar in ihm aufgeht. Die Überzeugung, daß zwischen dem göttlichen Wesenskern im Menschen und seinem metaphysischen Ursprung eine geheimnisvolle und tiefe Anziehung existiert, ist ja bei allen mystischen Denkern vorhanden. Darin also besteht der eigentliche Inhalt des gesteigerten Wahrnehmungsaktes im ekstatischen Erleben, daß der Mystiker sein Selbst im Absoluten wiederentdeckt²⁸⁴⁾, daß er in ihm die verborgene Einheit alles Wirklichen erfährt, daß er alle Dinge in Gott und Gott in allen Dingen wiedergewinnt²⁸⁵⁾. Die Versenkung in das göttliche Wesen ist dabei so tief, daß er die eigene Individualität völlig vergißt.

„Im Meer ist alles Meer, auch's kleinste Tröpflein.

Sag welche heil'ge Seel, in Gott nicht Gott wird sein“²⁸⁶⁾.

Der Mystiker gelangt in der Ekstase zu einer Lebenseinheit mit der Gottheit, „die aller Beschreibung, aller Anschauung und aller begrifflichen Gestaltung spottet“²⁸⁷⁾. Es ist ihm darum auch nicht möglich, sein Erlebnis irgendwie zu beschreiben. „Weil das reguläre Bewußtseinsleben unterbrochen war, vermag der in dieses zurückgekehrte Mystiker nicht zu verkünden und zu erklären, was er wirklich gesehen hat“²⁸⁸⁾. Die Ekstase ist das einzige Erlebnis, das seinem inneren Wesen nach unaussprechlich ist. Sie besteht ja in der Erfahrung der absoluten Einheit, in welche keine Zweiheit mehr hineintragt, während jede begriffliche Formulierung bereits die Zweiheit von Subjekt und Objekt voraussetzt. Die Ekstatiker sind sich dieser Tatsachen durchaus bewußt. Wenn sie trotzdem von ihrem Erlebnis berichten, dann tun sie es aus jener innerlichen Erfüllung heraus, die sich irgendeinen Ausdruck verschaffen muß, mag er noch so stammelnd und unangemessen sein. Sie reden und schreiben aber auch davon, wie Plotin sagt, um „gleichsam den

282) Aus den Dionysos dem Areopagiten zugeschriebenen Schriften. Zitiert bei M. Buber: „Ekstatische Konfessionen“. Jena 1909, S. 225. Vergl. Underhill, S. 43; vergl. Plotin, VI. Enneade, S. 107.

283) Underhill, S. 49.

284) Vergl. Dasgupta II, S. 451.

285) Vergl. Dasgupta II, S. 453.

286) Des Angelus Silesius „Cherubimischer Wandersmann“, Jena 1914, S. 235.

287) W. Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, S. 190.

288) Heiler, S. 215.

Weg zu weisen dem, der etwas erschauen will; denn nur bis zum Wege, bis zum Aufbruch reicht die Belehrung, die Schau muß dann selbst vollbringen, wer etwas sehen will“²⁸⁹⁾. Übrigens wissen wir nicht, wie viele Mystiker uns in völliger Konsequenz ihre Erlebnisse verschwiegen haben. Wir kennen dagegen jene Haltung, die zwar das Dasein der erfahrenen Ekstase mitteilt, aber darüber hinaus nicht versucht, das Erlebte irgendwie zu beschreiben. —

Die Ekstase vermittelt weiterhin ein Wissen um den nur relativen Wert der Erscheinungswelt. Der Mystiker sehnt sich nach endgültiger Vereinigung mit jener anderen Wirklichkeit, in die er sich schon eingelassen glaubte²⁹⁰⁾. „Die Parabel vom verlorenen Sohn ist für ihn die Geschichte des Weltalls“²⁹¹⁾. Er betrachtet die ewige Seligkeit als Weiterführung und Vollendung der erlebten Schau²⁹²⁾.

„Glücklich ist, wer steht auf der Beschauer Bahn,
Er fähet schon allhier das sel'ge Leben an“²⁹³⁾.

Wir erkennen leicht, daß die allgemeine Charakterisierung des ekstatischen Zustandes nach der spezifisch mystischen Seite nur solche Merkmale hervortreten läßt, die sich auch bei Morgan belegen lassen. Wir haben ja die soeben erwähnten Bestimmungen bereits an anderen Stellen dieser Arbeit eingehend behandelt. Es genügt deshalb in diesem Zusammenhang, das Wesentliche noch einmal kurz zusammenzufassen. —

Auch die Morgan'sche Ekstase vermittelt Erfahrungen, welche unser Verstand, der von der Sinnenwelt ausgeht, nicht zu erfassen vermag²⁹⁴⁾. Auch sie bringt unmittelbare Vereinigung mit dem Absoluten²⁹⁵⁾. Auch sie wird nur dadurch möglich, daß der Mensch wesentlich inkarniertes göttliches Leben ist²⁹⁶⁾. Auch für Morgan besteht eine tiefe und geheimnisvolle Anziehung zwischen dem metaphysischen Wesenskern des Menschen und seinem Ursprung und Ausgangspunkt²⁹⁷⁾. Auch für ihn bedeutet die Ekstase eine Wiederentdeckung des eigenen Selbst in der Gottheit²⁹⁸⁾, eine Erfahrung der ver-

289) Plotin, S. 96.

290) Vergl. Underhill, S. 492.

291) Underhill, S. 55.

292) Vergl. Heiler, S. 232; vergl. Gilson, S. 137.

293) Angelus Silesius, S. 246.

294) Vergl. z. B. Quell, S. 481.

295) Vergl. z. B. Flamme, S. 606 ff.

296) Vergl. besonders das vorige Kapitel dieser Arbeit.

297) Vergl. besonders das vorige Kapitel dieser Arbeit.

298) Vergl. z. B. Flamme, S. 22 f., S. 504.

borgenen Einheit alles Wirklichen²⁹⁹), ein Erlöschen der eigener Individualität³⁰⁰). Auch der Morgan'sche Ekstatiker endlich vermag den Inhalt seines erhabenen Erlebnisses nicht zu schildern³⁰¹). Er erkennt jetzt den nur relativen Wert der Welt³⁰²) und sehnt sich nach jener geschauten Wirklichkeit, wie ein Verbannter nach seiner erinnerten Heimat³⁰³).

So groß andererseits die Übereinstimmung zwischen all den mystischen Systemen zu sein scheint, es bestehen doch auch charakteristische Unterschiede. Die konkrete Fassung des absoluten Prinzips z. B., mit dem in der Ekstase jeweils eine letzte Einheit erreicht wurde, sie ist durchaus verschieden. In der christlichen Mystik etwa wird dieses letztlich Wirkliche in einem persönlichen und allgütigen Schöpfungsgott erkannt. Laotse bezeichnet es als Tao, als Mutter aller Dinge. Bei Plotin erscheint es als das Eine und Überseiende³⁰⁴). Für Morgan endlich ist es ein außerkörperliches, ewiges und allgegenwärtiges Leben, das brahman der Upanishad's, wie wir schon darlegten³⁰⁵).

Aber die mystischen Systeme unterscheiden sich nicht nur durch verschiedene Bestimmung des Absoluten. Auch die Art jener Vereinigung, welche der Mystiker während der Ekstase mit der Gottheit erlebte, sie wird keineswegs einheitlich aufgefaßt. Es gibt, soweit wir sehen, zwei Grundpositionen, eine christliche und eine pantheistische, die sich, wie z. B. Gilson gezeigt hat³⁰⁶), gegenseitig ausschließen.

„Der Begriff einer christlichen pantheistischen Mystik ist in sich widerspruchsvoll“³⁰⁷). Zwar geht es auch in der christlichen Ekstase um eine Vereinigung von Gott und Mensch. Auch die christliche Seele verliert sich in der „unico mystica“ an Gott. Aber sie löst sich doch nicht in ihm auf, sie verliert nicht ihre Eigenexistenz, es findet keine Verschmelzung der Substanzen statt³⁰⁸). Solch ein letztes Einswerden würde ja die Aufhebung der göttlichen Transzendenz zur Folge haben. Es handelt sich vielmehr um einen völligen Gleichklang von Schöpfer und Ge-

299) Vergl. z. B. Flamme, S. 609.

300) Vergl. das vorige Kapitel dieser Arbeit.

301) Vergl. Quell, S. 491.

302) Vergl. Quell, S. 482 ff.

303) Vergl. Quell, S. 482 ff.

304) Vergl. Heiler, S. 215/16.

305) Vergl. das zweite Kapitel dieser Arbeit.

306) Stefan Gilson: „Die Mystik des hl. B. v. Cl.“.

307) Gilson, S. 166.

308) Vergl. Gilson, S. 56, 168, 169.

schöpf, um das vollständige Zusammenfallen zweier Willensrichtungen. —

Rein äußerlich betrachtet scheinen zwischen christlicher und pantheistischer Mystik keine nennenswerten Unterschiede zu bestehen. Die Schilderung der ekstatischen Erlebnisse etwa ist bis in die Bilder und Gleichnisse hinein oft außerordentlich ähnlich. Zum Teil beruht das natürlich auf rein historischen Abhängigkeiten. Die pantheistische Mystik Plotins hat ja über Augustinus, vor allem aber über Dionysos Areopagita auf die gesamte christlich europäische Mystik eingewirkt. Man darf diese Einflüsse nicht unterschätzen. Der Areopagite, dessen Traktat über die mystische Theologie dem M. A. bekanntlich durch die Übersetzung des Johannes Skotus Eriugena weithin erschlossen war, galt der ganzen m. a. Mystik, besonders ihrem goldenen Zeitalter, dem 14. Jahrhundert, als unbestrittene Autorität. Und vor allem über ihn, der ja doch in vieler Hinsicht das geistige Erbe Plotins angetreten hatte, ist die indirekte Weiterwirkung des Neuplatonismus ungeheuer gewesen. Trotzdem ergeben sich beim näheren Zusehen zwischen christlicher und pantheistischer Mystik ganz wesentliche Verschiedenheiten. Das zeigt z. B. Stefan Gilson, der die Bilder und Gleichnisse des hl. Bernard einer kritischen Betrachtung unterzieht. Er behandelt u. a. „Bernards herrliche Vergleiche von der durch die Ekstase — vergöttlichten — Seele und dem Wassertröpflein, das sich in Wein auflöse, oder der Luft, die in Licht verklärt, dem Eisen, das in der Weißglut zu Feuer werde. Doch geben wir genau acht auf seine (Bernards)³⁰⁹⁾ Ausdrücke . . . Das Wassertröpflein? — *Deficere a se tota videtur*; es scheint ganz aufzugehen — Es scheint! Wir aber wissen recht gut, es existiert immer noch, auch wenn es in seine kleinsten Teilchen aufgelöst ist. Das weißglühende Eisen? — *Igni simillimum fit*; es wird dem Feuer ganz ähnlich — Es wird ihm so ähnlich wie möglich, aber es wird nicht zu Feuer, ja es darf nicht einmal zu Feuer werden, da es ihm dann nicht mehr ähnlich sein könnte. Und die von der Sonne durchstrahlte Luft? Sie wird derart von Licht durchflutet, *ut non tam illuminatus quam ipsum lumen esse videatur*, daß sie es nicht eigentlich erleuchtet, sondern das Licht selbst zu sein scheint“³¹⁰⁾.

In der pantheistischen Mystik dagegen handelt es sich um völliges Aufgehen der Seele in Gott. Die Substanzen verschmelzen miteinander. Das Ich taucht ein in das Alleben. Die Individualität erlischt. —

309) Einfügung.

310) Gilson S. 169/70.

Morgans metaphysische Lehre ist pantheistisch. Das wurde bereits an mehreren Stellen dieser Arbeit gezeigt. Damit unterscheidet sie sich — abgesehen von den aufgewiesenen Gemeinsamkeiten der Mystik als solcher — von allen spezifisch christlichen Systemen. (Wir haben die wesentlichen Unterschiede zwischen christlicher und pantheistischer Mystik hervorgehoben.) Damit steht sie aber auch andererseits zu allen mystisch-pantheistischen Lehren in einem ganz besonderen Parallelitätsverhältnis. Wir wollen uns hier darauf beschränken, die indische Parallele in ihren Grundzügen noch einmal sichtbar zu machen ³¹¹). Sie drängt sich ja bei der Betrachtung der Morgan'schen Metaphysik und Ethik immer wieder in den Vordergrund.

Es ist, so sahen wir, ein Grundzug des indischen Denkens, hinter der Welt gesonderter Erscheinungen eine höhere immaterielle Wirklichkeit anzunehmen. Als solche erschien z. B. in den Upanishad's das Brahman, welches als Gesamtheit des übersinnlichen Wesens aller Dinge, als verborgene Einheit alles Bestehenden, bezeichnet wurde. Und weil das Brahm allem Sein innewohnt, darum kann der Mensch, dessen metaphysischen Kern es ja ebenfalls ausmacht, sein eigenes Selbst in allen Dingen wiederentdecken, in den lebendigen sowohl wie in denen, die für tot gelten ³¹²). Wir erkannten, daß diese Gedanken auch in der Morgan'schen Lehre von entscheidendem Gewicht sind. Darin besteht nun die tiefe Gemeinsamkeit der Morgan'schen mit der indischen Mystik, daß beide schon während des irdischen Wandels ein vorübergehendes Eintauchen des Menschen in das Alleben für möglich halten. Beiden bedeutet dieses Erlebnis ein Erlöschen der jeweiligen Individualität, ein völliges Verschmelzen mit dem allgegenwärtigen Brahman. --

Für die Morgan'sche Mystik haben wir das im einzelnen hervorgehoben. Aber auch aus dem indischen Denken lassen sich diese Züge mühelos belegen. Vergewegenwärtigen wir uns nur die Brahmanenlehre von den verschiedenen Zuständen der Seele. Auch im Tiefschlaf z. B. wird die völlige Einswerdung mit dem Brahman erreicht. Überhaupt erweisen sich der Tiefschlaf der älteren Upanishad's und die Ekstase bei Morgan im wesentlichen als identisch. Das zeigt etwa eine nähere Betrachtung von Brihadâraṇyaka-Upanishad 4, 3, 19—33 ³¹³). Diese Stelle, auf deren Zitierung wir hier ihres Umfanges wegen ver-

311) Man könnte natürlich noch manche andere Parallele hervorheben. Vergl. etwa alle mystisch-pantheistischen Lehren, z. B. den Taoismus.

312) Vergl. Flamme, S. 23.

313) P. Deussen: „60 Upanishad's des Veda“, S. 470—73.

zichten, enthält zunächst alle die Merkmale, die wir als charakteristisch für die Ekstase als solche herausstellten. Darüber hinaus schildert sie den Tiefschlaf als vorübergehendes Einswerden mit dem Brahman. Dieses völlige Verschmelzen mit dem allgemeinen Lebensprinzip aber war, wie wir betonten, gerade das wesentliche Merkmal der pantheistischen Ekstase Morgans. Zur Verdeutlichung der Parallele zwischen der Morgan'schen Ekstase und dem Tiefschlaf der Upanishads sei hier noch ein kurzes Zitat angeführt, das Deussen erwähnt³¹⁴⁾ und welches die wesentlichen Gemeinsamkeiten hervortreten läßt. „Der Zustand, wo er eingeschlafen, keine Begierden mehr empfindet und kein Traumbild schaut, ist der Tiefschlaf. Der im Stande des Tiefschlafes befindliche, eingewordene durch und durch ganz aus Erkenntnis bestehende, aus Wonne bestehende, die Wonne genießende, das Bewußtsein als Mund habende Prajna ist sein drittes Viertel. Er ist der Herr des Alls, er ist der Allwissende, er ist der innere Lenker, er ist die Wiege des Weltalls (Brahman)³¹⁵⁾, denn er ist Schöpfung und Vergang der Wesen.“ —

Werfen wir jetzt noch einen kurzen Blick auf die verschiedenen mystischen Grunderlebnisse, die Morgan unterscheidet. An erster Stelle erwähnten wir die Ekstase der Kunst. Es kann im Rahmen dieser Arbeit nicht unsere Aufgabe sein, die Morgan'sche Ästhetik, welche wir zum besseren Verständnis jener Ekstase wenigstens in den Ansätzen sichtbar zu machen versuchten, hier eingehend zu betrachten. Ein solches Unternehmen würde eine eigene größere Untersuchung erforderlich machen. Wir beschränken uns daher auf die Feststellung, daß die Morgan'sche Ästhetik eine durchaus originale und in sich geschlossene Lehre darstellt. Es ist uns wenigstens nicht bekannt, daß z. B. jener Höhepunkt des ästhetischen Erlebens, auf den es uns in diesem Zusammenhang ankommt, in der charakteristischen Form der Morgan'schen Ekstase irgendwo anders auftritt³¹⁶⁾. Mit diesen Bemerkungen wollen wir die Ästhetik Morgan's keineswegs isolieren. Sie nimmt nach unserer Ansicht innerhalb der Geschichte der Ästhetik im Gegenteil eine ganz charakteristische Position ein, eine Position, die durch Namen

314) Deussen, Geschichte der Philosophie I, 2, S. 277. Mândûkya-Upanishad 5.

315) Einfügung.

316) Eine entfernte Ähnlichkeit zeigt etwa die Immanenztheorie des Juden Lukacs. Vergl. G. v. Lukacs: „Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik“, Loyos VII (1917/18), S. 1—40. Eine nähere Betrachtung zeigt die wesentlichen Unterschiede.

wie Plotin, Schelling und Solger gekennzeichnet ist³¹⁷). Übrigens sei an dieser Stelle hervorgehoben, daß sich auch die Kunst-auffassung Morgan's von der Platon's wesentlich unterscheidet. Für Morgan ist der Künstler nicht ein schlechter Handwerker wie für Platon³¹⁸). Das Wesen des Künstlerischen ist ihm nicht, wie wir schon hörten, Darstellung der Natur bzw. geschickte Auswahl aus natürlichen Erscheinungen. Der Künstler sieht im Gegenteil mit den Augen der Götter die Wirklichkeit und läßt das Wesen der Dinge sichtbar werden in der künstlerischen Form. —

Zu dem 2. mystischen Grunderlebnis, das Morgan anführt, der Ekstase der Liebe nämlich, wollen wir hier nur noch anmerken, daß sie auf der metaphysischen Identität von Ich und Du beruht, einem spezifisch indischen Gedanken also, der sich übrigens bekanntlich ebenfalls bei Schopenhauer findet. Die Upanishad's gehen so weit, daß sie auf Grund dieser Erkenntnis alle Liebe als Eigenliebe erklären³¹⁹). Gewisse Eigentümlichkeiten des ekstatischen Erlebens sprechen auch die Upanishad's der Liebe zu. Brihadâraanyaka-Upanishad z. B. vergleicht bestimmte Seiten des Tiefschlafes mit einer Liebesumarmung.

„Denn so wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein Bewußtsein hat von dem, was außen oder innen ist, so auch hat der Geist von dem erkenntnisartigen Selbste (prajnena atma na, d. i. dem Brahman) umschlungen, kein Bewußtsein von dem, was außen oder innen ist³²⁰).

Betrachten wir endlich noch kurz das 3. mystische Grunderlebnis, das Morgan kennt, die Ekstase des Todes. Sie ist im Gegensatz zu den oben erwähnten Erlebnissen eine in der mystischen Literatur keineswegs seltene Erscheinung. Das muß zunächst ausdrücklich hervorgehoben werden. Viele Mystiker kennen so etwas wie „ekstatischen Tod“. Auf dem Höhepunkt des ekstatischen Erlebens glauben sie sich nämlich in die andere Welt eingelassen, sie vermeinen, schon gestorben zu sein, sie schauen und erleben. Ihnen allen erscheint das Zurückgleiten in das irdische Dasein als ein grausiges Erwachen. Die Erinnerung aber an die jenseitige Schau bleibt in ihnen lebendig, trotzdem das Erlebnis begrifflich nicht gefaßt werden kann und in den Einzelheiten mehr oder weniger verblaßt.

317) Auf die Herausarbeitung der Gemeinsamkeiten müssen wir aus dem erwähnten Grunde verzichten.

318) Vergl. z. B. Platon, „Staat“, 10. Buch.

319) Vergl. Albert Schweitzer: „Die Weltanschauung der indischen Denker“. München 1934, S. 97.

320) Brihadâraanyaka-Upanishad 4, 3, 21.

Platon berichtet uns schon im Staat von einer ähnlichen Erlebnisschau ³²¹). Der Pamphylier, „Er“, welcher im Kriege gefallen war und am 12. Tage bestattet werden sollte, erwachte zu neuem Leben und erzählte seinen staunenden Zuhörern, was er im Jenseits gesehen hatte. Immerhin unterscheidet sich die Erzählung Platons wesentlich von dem ekstatischen Tod der Mystiker. Sie ist eine mystisch verkleidete philosophische Lehre, kein echtes mystisches Erlebnis. Der Pamphylier „Er“ hat nicht wie jeder Ekstatiker vom Flusse „Sorgenlos“ getrunken, er vermag seine Erfahrungen bis ins Einzelne zu schildern.

Ein echt mystischer Tod wird uns dagegen in dem Meister Eckehart zugeschriebenen Traktat „Schwester Kathrei“ berichtet ³²²). Kathrei verfiel in der Kirche in eine besonders tiefe Ekstase. Sie „ward so fern uns, sich selber und allen geschaffenen Dingen gezogen, daß man sie aus der Kirche tragen mußte, und lag bis an den 3. Tag, und man hielt sie für sicherlich tot Wisset, wäre der Beichtvater nicht gewesen, man hätte sie begraben. Am 3. Tage kam sie wieder zu sich und sprach: Ach ich Arme, ich bin wieder hier? Was ich erfahren habe, das kann ich nicht zu Worte bringen“ ³²³).

Überblicken wir noch einmal das in diesem Abschnitt Gesagte, so können wir folgendes feststellen: Die Romane Morgan's enthalten eine vollständige und in sich geschlossene mystische Lehre, eine Lehre, welche alle wesentlichen Merkmale der Mystik als solcher aufweist. Das mystische System Morgan's ist außerdem in seiner konkreten Ausgestaltung eine durchaus originale Schöpfung. Trotzdem steht es natürlich in einem ganz bestimmten Traditionszusammenhang, den wir, unter Berücksichtigung der Morgan'schen Gesamtphilosophie, als primär indisch bestimmten.

321) Platons Staat, Felix Meiner-Verlag 1916, S. 418 ff.

322) Zitiert bei Martin Buber: Ekstatische Konfessionen, Jena 1909, S. 228/29.

323) Man könnte noch eine Reihe anderer Beispiele nennen. In unserem Zusammenhang genüge das eine; vergl. noch etwa die Schilderung der Ekstase der hl. Theresä: zitiert bei Mantegazza; vergl. Gilson, S. 285.

V. Metaphysik des Todes.

Die jeweilige Auffassung vom Tode bestimmt das Lebensgefühl einer Zeit. „Denn die Begrenzung unserer Existenz durch den Tod ist immer entscheidend für unser Verständnis und unsere Schätzung des Lebens“³²⁴).

Den jungen, naturnahen Völkern bleibt, wie dem Kinde, die Problematik des Todes noch fremd³²⁵). Die Toten scheinen ihnen irgendwo in das Leben einbezogen. Der Tod ist für sie eigentlich kein Tod, er ist nur Zwischenfall, Stufe des Lebens, Übergang zu einem anderen, meist besseren Dasein.

Erst verhältnismäßig spät beginnt die Wirklichkeit des Todes erfaßt zu werden. In einer Kulturphase geschieht das, die man als Aufklärung, als Zeitalter weitgehend egocentrischer Lebenshaltung eines „individualistischen Selbstbewußtseins“ charakterisieren könnte³²⁶). Der Tod wird jetzt häufig die vielleicht rätselhafteste Erscheinung des Lebens überhaupt³²⁷). Er ist nicht mehr Tatsache, sondern Problem. Grenzsituation, wie Jaspers ihn nennt. Er geht jedwede menschliche Existenz unmittelbar an und bedroht sie. Es handelt sich ja um alles und um nichts, „Sein oder Nichtsein, das ist die Frage“³²⁸).

Schopenhauer redet als Mensch einer Epoche, die um den Tod als Grenzsituation weiß, wenn er sämtliche Religionen und philosophischen Systeme als „das von der reflektierenden Vernunft aus eigenen Mitteln hervorgebrachte Gegengift der Gewißheit des Todes“ bezeichnet³²⁹).

324) M. Heidegger: „Sein u. Zeit“, S. 249; vergl. G. Simmel: „Zur Metaphysik des Todes“, Logos Band I, S. 57.

325) Vergl. K. Jaspers: „Psychologie der Weltanschauungen“, Berlin 1922. S. 261; G. Simmel, S. 64.

326) Vergl. K. Jaspers: „Psych. d. W.“, S. 261.

327) Vergl. etwa die hervorragende Stellung, welche dem Todesgedanken in der jüngeren Stoa zukam. In den Selbstbetrachtungen des Marc Aurel z. B. finden sich fast auf jeder Seite Reflexionen über den Tod; vergl. auch die außerordentliche Bedeutung des Todesmotivs in Kunst u. Philosophie seit dem 18. Jahrhundert; vergl. endlich H. von Heiseler: „Wawas Ende“, Münster 1933.

328) Hamlet, Zweiter Akt, 3. Szene.

329) Die Welt als Wille und Vorstellung II, 3. Aufl., S. 529.

Unser Zeitalter hat keine einheitliche Auffassung vom Tode und gerade darum auch keine einheitliche Auffassung vom Leben. Man könnte die heute wirksamen Todesvorstellungen in drei große Gruppen zusammenfassen. Die zeitkritisch gesehen vielleicht bedeutsamste zeigt eine Einstellung, welche der Primitive nicht kennt und die jungen, gesunden Kulturen fremd ist. Der Tod erscheint hier dem Menschen „als eine dunkle Prophezeiung, die über ihrem Leben schwebt, aber doch erst in dem Augenblicke ihrer Verwirklichung irgendetwas mit dem Leben zu tun haben wird, wie über dem Leben des Oedipus die, daß er irgendwann einmal seinen Vater erschlagen wird“³³⁰). Man scheut das Denken an den Tod, man fürchtet es, vielleicht auch deshalb, weil solche Gedanken unangenehme Konsequenzen haben und die Gesicherheit einer derzeitigen Lebensführung in Frage stellen könnten. Das Sterben wird zwar als Realität erkannt, aber als Realität, mit der ich jeweils noch nichts zu tun habe, die also immer für mein konkretes, augenblickliches Leben unwirklich ist. Man beruhigt sich mit einem „später einmal“, trotzdem vielleicht die persönliche Situation eine Beschäftigung mit dem Todesproblem geradezu fordert. Es wird auch nicht über das Sterben gesprochen, es sei denn mit einer eigentümlichen Hast und „unter dem Schutz des nervösen Lachens“³³¹). Der Tod von Mitmenschen erscheint als „gesellschaftliche Unannehmlichkeit, wenn nicht gar Taktlosigkeit, davor die Öffentlichkeit bewahrt werden soll“³³²). „Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen“³³³). Man flieht ihn, „aber nicht so, wie Tolstoi floh, nicht wie man vor einem großen Dämon flieht, sondern in einem feigen Aus-dem-Wege-Gehen vor etwas Peinlichem und Störenden“³³⁴).

Auch eine zweite, weniger klägliche Einstellung zum Tode ist für unsere Zeit und ihr Ethos bedeutsam. Man kann sie in mancher Hinsicht als Gegenpol der oben geschilderten Haltung bezeichnen und ihr eine gewisse menschliche Größe nicht absprechen. Sie besteht vielleicht erst als wirksame und lebensgestaltende Kraft seit dem erschütternden Todeserlebnis des Weltkrieges. Der Tod ist für diese Auffassung die Mauer, daran wir zerschellen, der „Abgrund am

330) G. Simmel, S. 58, vergl. M. Heidegger: „Sein und Zeit“, S. 253, vergl. auch Leo Tolstoi: „Der Tod des Ivan Iljitsch“, Helikon Verlag Berlin o. J.

331) Flamme, S. 11.

332) Heidegger: „Sein und Zeit“, S. 254.

333) Ders. S. 254.

334) Fritz Dehn: „Rainer Maria Rilke und sein Werk“, Insel-Verlag Leipzig, o. J., S. 93.

Schluß" (Morgan), eine dunkle Grube, in die man sich einmal glaubenslos fallen lassen wird. Das Erlebnis des Todes als Grenzsituation war hier so stark, daß er die positiven Glaubensinhalte zerstört hat³³⁵). „Über das augenblickliche Dasein hinaus ist nichts weiter sichtbar, das Dasein selbst erscheint chaotisch" ³³⁶). Die weniger wertvollen Vertreter dieser Richtung werden resignieren oder sich dem Lebensgenuß hingeben. Den wertvollen — und das sind die meisten, weil ein minderwertiger oder schwacher Mensch die ganze Trostlosigkeit einer solchen Einstellung garnicht erträgt und sich lieber irgendeinem Glauben in die Arme wirft, — ermöglicht sich das Leben durch selbstgesetzte ethische Normen und praktische Lebensaufgaben, denen ihr ungeteilter Einsatz und ihre volle Hingabe gehört. Ansätze zu einer derartigen Haltung finden sich bereits in den Stoa³³⁷).

Zwischen diesen beiden Polen fließt der breite Strom traditionsgebundener Anschauungen, die natürlich im einzelnen weitgehend voneinander abweichen. Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie im Leben „nicht etwas absolut Letztes sehen" ³³⁸), daß der Tod für sie Durchgang ist zu einer anderen Wirklichkeit. „Irgendein Sinn oder irgendein Sein oder irgendein Prozeß geht über dies Leben hinaus" ³³⁹). Es würde zu weit führen, in diesem Zusammenhang die verschiedenen Formen des Unsterblichkeitsgedankens aufzuzählen³⁴⁰). Wir wollen hier nur noch auf die zwei Grundpositionen hinweisen, welche für die rechte Einordnung der Morgan'schen Todesphilosophie wichtig sind. Die erste glaubt an ein persönliches Weiterleben (meist der Seele) nach dem Tode. Auch diese Anschauung tritt natürlich in den mannigfaltigsten Variationen auf. Charakteristisch ist z. B. die Lehre Platon's und die des Christentums.

Die zweite Position faßt den Tod als Entpersönlichung. Der Mensch als Individualität erlischt, geht ein in irgendein „Über-Ich". Bezeichnend für diese Haltung wäre etwa die indische Philosophie.

335) Vergl. Jaspers, S. 263.

336) Jaspers, S. 263.

337) Vergl. etwa das Wort Cicero's: „Solange wir sind, ist der Tod nicht, und wenn der Tod ist, sind wir nicht (Tusc. disp. I; Cato maior 18, 66, zitiert bei Eisler und Messer). — Vergl. auch Diogenes Laertes, Zweiter Band, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1921, S. 250.

338) Jaspers, S. 263.

339) Jaspers, S. 263.

340) Vergl. Leonh. Schneider: „Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und in der Philosophie der Völker", Regensburg 1870; vergl. auch R. Eisler unter „Unsterblichkeit", S. 322—330.

In den Morgan'schen Romanen kommt dem Todesproblem entscheidende Bedeutung zu. Der Tod ist neben der Liebe das fruchtbarste Geheimnis des Lebens überhaupt³⁴¹⁾.

Morgan findet scharfe Worte gegen die erste der oben behandelten Todesauffassungen, gegen die Todesauffassung der Großstadtmaterialisten, „deren Nährboden der Asphalt des Gehsteigs ist“³⁴²⁾. Niemals, sagt er, hat man den Tod behandelt, „as they treat it now -- with a coward's fear hooded in a fool's blindness“³⁴³⁾. „Die Menschen in den Städten, fern von den Friedhöfen, vergessen, daß sie einmal sterben werden“³⁴⁴⁾. Und weil sie das vergessen wollen, darum fliehen sie die Einsamkeit und scheuen das Nachdenken³⁴⁵⁾. Sie zeigen durch ihre Todesfurcht, daß ihr „Geist noch in den Kinderschuhen steckt“³⁴⁶⁾.

Auch die zweite der geschilderten Grundhaltungen zum Tode findet bei Morgan kein Verständnis. Diesseits und Jenseits sind ihm nicht durch eine undurchsichtige Mauer voneinander getrennt. „Der Strahl scheint durch den Stein“³⁴⁷⁾. Wir sahen schon, wie die jenseitige Wirklichkeit in unsere Welt hineinleuchtet und in ihr sichtbar wird³⁴⁸⁾. Der Tod ist nicht die Mauer, an der wir zerschellen, sondern im Tode werden die Mauern unseres Lebens, die den Blick für die andere Wirklichkeit gehemmt und getrübt haben, in sich zusammenfallen³⁴⁹⁾.

Unser Dichter bekennt sich damit zu jener Grundüberzeugung der Menschheit, daß unser irdisches Dasein nicht Anfang und Ende in sich selbst besitzt, daß das Wesentliche im Menschen durch den Tod nicht betroffen werden kann. Er vertritt den Unsterblichkeitsgedanken und zwar in einer der beiden oben angeführten charakteristischen Formen. Der Tod ist für ihn Wiedervereinigung der metaphysischen Wesenheit des Menschen mit seinem Urgrund und Ausgangspunkt, mit dem göttlichen Alleben.

Auch die Morgan'sche Todesmetaphysik ist also, wie wir sehen werden, in ihrem eigentlichen Kern indisch, nicht etwa christlich oder platonisch empfunden. Die Wahrheit dieser These wird besonders eindrucksvoll, wenn man die Todesphilosophie Morgan's mit der Schopenhauer's vergleicht. Es

341) Vergl. Quell, S. 411.

342) Flamme, S. 11.

343) Sparkenbroke, S. 322.

344) Flamme S. 663.

345) Vergl. Flamme, S. 11, 493, 663.

346) Flamme, S. 586.

347) Sparkenbroke, S. 314.

348) Vergl. das vorige Kapitel dieser Arbeit.

349) Vergl. Flamme, S. 509.

ergibt sich dann eine so weitgehende Übereinstimmung, wie sie nur aus der Annahme einer gemeinsamen Wurzel verständlich erscheint. Wir wollen in einer folgenden kurzen Darstellung der Morgan'schen Gedanken über den Tod auch die Schopenhauer'sche Parallele durch einige charakteristische Zitate sichtbar zu machen versuchen. Dabei sollen die Unterschiede nicht verwischt werden, die ja bei der Reichhaltigkeit der indischen Philosophie an den verschiedensten metaphysischen Systemen und Systemrichtungen sowie ihren mannigfaltigen Interpretationsmöglichkeiten durchaus begreiflich sind.

Nach Morgan ist der Tod die endgültige Erfüllung menschlichen Daseins³⁵⁰). Er bedeutet „Wiedereintritt in eine dauernde Wirklichkeit“, „von welcher Geburt und sinnliches Dasein nur Abschweifungen sind“³⁵¹). Der Tod ist Heimkehr der metaphysischen Wesenheit des Menschen aus einer Verbannung, die Leben heißt. Er befreit von den Begrenzungen fleischlichen Daseins, von dem Geteiltsein und der Einsamkeit des Ich. Der Mensch wird „in sich geeint“, „endlich in sich geeint“ und „unangreifbar“³⁵²). Der innere Zwiespalt ist überwunden. „Nur Gott kennt keinen Zweifel“³⁵³). Die Seligkeit des Jenseits, die wesentlich in der Ganzheit und Ungeteilttheit besteht, sie wurde endlich erreicht³⁵⁴). Was den Menschen an die Welt fesselte, „seine Sünden, seine Sorgen, sein Streben und Wollen, seine Freunde — alles fällt von ihm ab, und er bleibt — allein“³⁵⁵). Das Alleben zieht im Tod das Einzel-Ich wieder in sich zurück³⁵⁶). Der sterbende Mensch findet darum auch „nicht etwas Neues, er kommt zu etwas Altem zurück, etwas ihm Vertrautem, wie seine Kindheit ihm vertraut wäre, wenn er wieder in sie eingehen könnte“³⁵⁷). Und dieses Alte, „Vertraute“, „scheint immer in ihm dagewesen und nun wieder entdeckt zu sein“³⁵⁸). Es ist die Identität von Atman und Brahman, kleinem Selbst und großem Selbst, die jetzt mit voller Deutlichkeit erkannt wird.

Da das absolute Prinzip bei Morgan unpersönlich ist, kann der Tod für ihn konsequenterweise nur „Entpersönlichung be-

350) Vergl. Flamme, S. 173, 207.

351) Flamme, S. 11.

352) Vergl. Flamme, S. 98.

353) Flamme, S. 680.

354) Vergl. Flamme, S. 23, 702.

355) Flamme, S. 98.

356) Vergl. Flamme, S. 98, 702.

357) Flamme, S. 98.

358) Flamme, S. 98.

deuten, also Aufhören der individuellen Seele“³⁵⁹). Die Individualität, das Getrenntsein vom Urgrund ist ja etwas, das besser nicht bestünde. Im Tod kehrt der Mensch in das Alleben zurück, von dem er nur Teil ist. Er geht damit ein in seine wahre Heimat, in ein Königreich³⁶⁰). Von dem sterbenden Sparkenbroke heißt es:

„Vor dieser Allgegenwart stand er anfangs verwundert, denn sie war außerhalb seiner und er noch gepanzert in den Leib, er selbst und allein; aber mit dem letzten Aufzucken des Schmerzes ging sie in ihn ein, wie das Sonnenlicht in eine Kerzenflamme“³⁶¹).

Morgan vergleicht unser irdisches Dasein verschiedentlich mit der Gefangenschaft des Vogels in einem engen Käfig. Der Tod ist für den Menschen nichts anderes, als das Öffnen des Käfigs für den Vogel. Er bringt die Befreiung. Wie der Vogel in unaussagbarer Seligkeit in sein eigentliches Element zurückkehrt, so taucht im Tod der Mensch wieder ein in das allgemeine Lebensprinzip und erfährt so seine höchste Selbstverwirklichung.

“Last night I flew into the tree of death;
Sudden an outer wind did me sustain;
And I, from feathered poppet on its swing,
Wrapt in my element, was bird again”³⁶²).

In die andere Welt, „in die Wirklichkeit einzudringen“ und „von ihr heimgesucht und durchdrungen zu werden“ — das waren, wie wir hörten, „die beiden einander ergänzenden, beherrschenden“ Lebensantriebe bei Morgan³⁶³). Die möglichen Ekstasen der mystischen Schau brachten dem Menschen eine solche vorübergehende und augenblicksgebundene Vereinigung mit seinem Urgrund. Sie waren die eigentlichen Höhepunkte im Leben des Menschen. Darum nun nennt Morgan den Tod eine Erfüllung, weil er an die Stelle unseres gesamten höheren Schaffens und Strebens tritt, das ja auch die Vereinigung mit dem Absoluten als letztes Ziel hat, weil er das vollbringt, was wir selbst nicht vermögen, weil er uns mit der Auferstehung begnadigt, weil er dieser Vereinigung mit dem Urgrund Endgültigkeit und Dauer verleiht³⁶⁴).

359) August Brunner: „Die Grundfragen der Philosophie“, S. 124.

360) Vergl. Flamme, S. 10.

361) Flamme, S. 702.

362) Sparkenbroke, S. 92.

363) Vergl. Flamme, S. 611/2.

364) Vergl. Flamme, S. 388/9, S. 23, vergl. Sparkenbroke, S. 314.

Der Tod ist deshalb „die eigentliche Geburt des Menschen“³⁶⁵). Dem sterbenden Narwitz war es, „als läge er in einer Mutter Schoß und wartete auf den Ruf der Geburt“³⁶⁶).

Daß die Toten in ein anderes Leben eingehen, das sie vollständig einschließt und bedingungslos in Anspruch nimmt, das glaubt Morgan schon aus ihrem Gesichtsausdruck entnehmen zu können³⁶⁷).

Der Wille zum Sterben ist nun nicht mit Haß gegen das Leben zu identifizieren. „Die Welt ist kein Kerker“³⁶⁸). Es ist Licht und Freude und Hoffnung und Belohnung in ihr. Aber die Mauern um sie ragen doch unersteiglich auf und alle Lebenskraft — ja das Leben selbst — besteht darin, die durchsichtig zu machen und sie zuletzt zu durchschreiten“³⁶⁹). Die Bereitschaft zum Tode ist „ein Streben nach der Vervollkommenung des besinnlichen Lebens“³⁷⁰), Wille zur Transzendenz, eine metaphysische Sehnsucht nach der wahren Wirklichkeit.

Alles irdische Sein ist endlich und begrenzt. Man muß das Leben durchschreiten, da es über sich selbst hinausweist und nur als Stufe, als Übergang, von gewissem Wert erscheint. Die Welt ist etwas, das überwunden werden muß. Erst der Tod bringt dem Menschen die endgültige Erfüllung seines Wesens, jene Endgültigkeit, die in diese Welt nicht eintreten kann. Christus und Sokrates, sagt Morgan, sehnten sich nach dem Tod nicht, weil sie das Leben verabscheuten, sondern „weil der Wille zur Transzendenz in ihnen allmächtig war“³⁷¹). Jeder muß sein Leben leben und seine Welt überwinden. Er muß erst reif werden zum Sterben³⁷²). Der Weise haßt und verabscheut das Leben nicht, er wächst darüber hinaus.

365) Flamme, S. 473.

366) Quell, S. 498.

367) Vergl. Flamme, S. 97/8. Auch Schopenhauer spricht wiederholt von dem Gesichtsausdruck der Toten, welcher anzudeuten scheint, daß diese zu einer besseren Wirklichkeit heimgefunden haben. Vergl. z. B. „Die Welt als Wille und Vorstellung“, II. S. 580. Wer wiederholt Gesichter von Toten angeschaut hat, der weiß, wie richtig das beobachtet ist. Es stimmt durchaus, wenn Morgan z. B. von den Verstorbenen sagt: „Was sie sehen, fordert sie, beansprucht sie, und es scheint ein bedingungsloser Anspruch zu sein“ (Flamme, S. 97). Vergl. auch z. B. „Das ewige Antlitz“ (Eine Sammlung von Totenmasken mit einem Geleitwort von G. Kolbe), Berlin 1929.

368) Hier wird im Gegensatz zu oben ausgeführten Gedanken behauptet, daß die Welt kein Kerker sei. Der Widerspruch löst sich, wenn man beachtet, daß das gleiche Bild in verschiedener Bedeutung gebraucht wird.

369) Flamme, S. 494.

370) Quell, S. 488.

371) Flamme, S. 493/4.

372) Vergl. Quell, S. 495.

Diese Gedanken enthalten keine logische Inkonsistenz. Eine Minderbewertung ist keine Verneinung, eine relative Minderwertigkeit keine absolute Wertlosigkeit. In der praktischen Lebensführung ist es allerdings nicht leicht, wie die Geschichte zeigt, diese Dinge sauber auseinanderzuhalten.

Der Tod ist also bei Morgan — wie auch schon im III. Kapitel unserer Arbeit sichtbar wurde — nicht die einmalige Tatsache der Todesstunde, er ist Prozeß, ein „formales Moment unseres Lebens“³⁷³). Solange wir leben, sterben wir auch. Leben ist Sein zum Tode³⁷⁴). Es gilt, sich diese Tatsache bewußt zu machen. Ein Mensch, der aufhört, den Tod „als etwas außerhalb seines Ich zu betrachten, der ihn sozusagen in sein Bewußtsein hereinzieht und diese Vorstellung des Todes sich einverleibt, der ist ganz verwandelt“³⁷⁵). Er sieht sich jetzt „durchaus an zweiter Stelle — nicht in bezug auf etwas an erster Stelle Stehendes“³⁷⁶). Er weiß, daß seine Individualität, das was ständig wird und vergeht, nicht von Bedeutung sein kann. Wir werden im letzten Teil unserer Arbeit auf diese Gedanken zurückkommen müssen.

Eine nähere Betrachtung der Todesmetaphysik in den Romanen „Der Quell“ und „Die Flamme“ macht uns dann auf ein Moment aufmerksam, das bislang noch unerörtert geblieben ist. Gemeint ist die Frage nach den philosophischen Variationen, die beide Werke voneinander abgrenzen. Solche Unterschiede sind vorhanden, wenn auch in sehr geringem Maße.

So wird im Quell über das „Was“ der anderen Wirklichkeit grundsätzlich nichts ausgesagt. Zwar ist der Tod auch hier die eigentliche Erfüllung menschlichen Daseins. Aber die Art des Fortlebens nach dem Tode bleibt unbestimmt. „Ob ich in eigener Person — als bewußtes Ich — in der anderen Welt weiterleben werde, weiß ich nicht“, heißt es an einer Stelle³⁷⁷). In „Die Flamme“ dagegen ist, wie wir schon hörten, das letzte Prinzip unpersönlich gefaßt, der Tod daher Entpersönlichung, Aufhören des individuellen Lebens. —

Weiterhin bezeichnet „Der Quell“ den Selbstmord als eine Reise, „Wie jede andere, die vernünftige Menschen zu unternehmen berechtigt sind“³⁷⁸). Demgegenüber wird in „Die

373) Simmel, S. 59.

374) Vergl. Heidegger: „Sein und Zeit“, Zweiter Abschn., Kap. 1; vergl. das Goethe'sche „Stirb u. Werde“; vergl. Augustinus: „Gottesstaat“ II, 13. Buch, 10. Abschn.

375) Quell, S. 423.

376) Quell, S. 423.

377) Quell, S. 503.

378) Quell, S. 390.

Flamme“ ausgeführt, daß der Mensch sich nicht töten darf „aus Haß gegen das Gewesene oder aus Ungeduld nach dem Kommenden“. Er muß sich „zufrieden geben, zu sterben, sobald die Form seines Lebens vollendet ist“³⁷⁹). Er hat kein Recht, seine Existenz eigenmächtig zu zerstören.

Wir möchten diese angeführten Abweichungen nicht als Gegensätze, sondern als verschiedene Stufen einer kontinuierlichen Entwicklung bezeichnen. In den geistigen Schöpfungen eines Menschen spiegelt sich ja sein innerer Werdegang. Im allgemeinen kann man sagen, daß sich die philosophischen Gedanken in den beiden genannten Romanen zu einem einheitlichen und in sich geschlossenen System ergänzen. Dabei sind in der Flamme die philosophischen Anschauungen des Quell vielfach weitergeführt.

Morgan beruft sich ebenfalls für seine Todesmetaphysik auf Shelley³⁸⁰). Und wirklich kann man hier von einer weitgehenden Übereinstimmung sprechen. Auch Shelley fühlte sich wie Piers in der Flamme zu den Toten hingezogen³⁸¹). Auch in ihm lebte die Sehnsucht nach dem Ende des Lebens, eine Sehnsucht, die ein Wille zur Transzendenz war³⁸²). Auch ihm erschien endlich das Sterben als eine Befreiung³⁸³) und der Tod als wahre Geburt³⁸⁴).

Den eigentlichen Hintergrund aber der Morgan'schen Todes-Metaphysik bildet die indische Philosophie. Auch in der Lehre der Upanishad's ist der Tod eigentliche Erfüllung. Er bringt die Erlösung, die Befreiung von der Weir³⁸⁵), das Eingehen der metaphysischen Wesenheit des Menschen (Atman) in seinen Urgrund und Ausgangspunkt (Brahman), die Entpersönlichung. In Chândogga-Upanishad 4, 15, 5 wird auf mythologischem Wege der Götterpfad geschildert, welcher zur endgültigen Vereinigung mit Brahman führt. „Die den gehen, für die ist zu diesem irdischen Strudel keine Wiederkehr — keine Wiederkehr“³⁸⁶). Daß im Tode die Einzelwesen in Brahman zurückkehren, von dem sie ja ausgegangen sind, wird an den

379) Flamme, S. 569.

380) Vergl. z. B. Sparkenbroke, S. 314 u. 322.

381) Vergl. W. F. Schirmer: „Der englische Roman der neuesten Zeit“, Heidelberg 1923, S. 90.

382) Vergl. z. B. Adonais, Strophe 15 und 16.

383) Vergl. W. F. Schirmer: „Geschichte der englischen Literatur“, Halle 1937, S. 496/7.

384) Vergl. den Anklang der „Ode an den Westwind“, Wolfenstein, S. 15.

385) Vergl. Deussen: „Allgemeine Geschichte der Philosophie“ I, 2, S. 366; vergl. Schweitzer, S. 34.

386) Deussen: „60 Upanishad's“, S. 128.

verschiedensten Stellen der Upanishad's dargelegt. Nur zwei seien hier angeführt.

Chândogga-Upanishad 1, 9, 1³⁸⁷⁾:

„der Akâça (Symbol des Brahman) ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen und in welchen sie wieder untergehen, der Akâça ist älter als sie alle, der Akâça ist der letzte Ausgangspunkt.“

Taittirîga-Upanishad 3, 1³⁸⁸⁾:

„Dasjenige, fürwahr, woraus diese Wesen entstehen, wodurch sie, entstanden, leben, worin sie, dahinscheidend, wieder eingehen, das suche zu erkennen, das ist Brahman“³⁸⁹⁾.

Dabei erscheint Brahman als das durch keine irdische Form eingeschränkte göttliche Prinzip³⁹⁰⁾, als ein ewiges Lichtreich³⁹¹⁾. Im Tode streift das inkarnierte göttliche Leben (Atman) das in die Einzelwesen eingegangene Brahman, die Ketten, welche es jeweils begrenzen, von sich ab und kehrt zurück in seine eigentliche Heimat.

„Wenn er es müde wird, die Last zu tragen,

Wirft er sie ab und rüstet sich zur Heimkehr“³⁹²⁾.

Weil — wie schon oben ausgeführt wurde — der Atman mit dem Brahman identisch ist, darum bedeutet der Tod — das Eingehen des kleinen in das große Selbst — die eigentliche Selbstverwirklichung. Mundaka-Upanishad 1, 1, 7 vergleicht Brahman als Weltschöpfer mit einer Spinne, die den Faden ausläßt und wieder einzieht³⁹³⁾.

Die Gedanken Morgan's über den Tod sind also bereits in der Lehre der Upanishad's angelegt. Daß sich dort auch die Anschauung des Todes als formales Element des Lebens findet, werden wir noch im letzten Abschnitt unserer Arbeit dartun.

An dieser Stelle sei in einigen charakteristischen Zitaten die Todesphilosophie Schopenhauers angeführt, welche die entwickelten Morgan'schen Gedanken noch einmal zusammenfaßt und ihre indische Wurzel besonders scharf hervortreten läßt.

387) Deussen: „60 Upanishad's“, S. 79.

388) Deussen: „60 Upanishad's“, S. 236.

389) Vergl. auch u. a. Mândûkya — Upanishad 1—6 — Nârâyana Upanishad I — Cûlikâ — Upanishad 17 u. 18 (schon oben erwähnt).

390) Vergl. das über das letzte Prinzip bei Morgan Gesagte.

391) Vergl. die schönen Verse, zitiert Chândogya-Upanishad 3, 17, 6; vergl. Flamme, S. 217, 512; Sparkenbroke, S. 314; vergl. weiter den Neuplatonismus. Auch Morgan braucht das Symbol des Lichtes für das Alleben, vergl. Flamme, S. 53.

392) Taittirîga-Aranyakam 3, 14, zitiert bei Deussen: „Allgemeine Geschichte der Philosophie“ I, 1, S. 299.

393) Dieser Gedanke klingt auch bei Morgan an; vergl. Flamme, S. 98.

„Man könnte nämlich alle Todesfurcht zurückführen auf einen Mangel an derjenigen natürlichen, daher auch bloß gefühlten Metaphysik, vermöge welcher der Mensch die Gewißheit in sich trägt, daß er in Allem, ja in Allem, eben so wohl existiert, wie in seiner eigenen Person, deren Tod ihm daher wenig anhaben kann“³⁹⁴). „Das Sterben ist als der eigentliche Zweck des Lebens anzusehen“, „Der Tod ist das Ergebnis, das Resumé des Lebens“³⁹⁵). Es darf uns nicht „in den Sinn kommen, das Aufhören des Lebens für die Vernichtung des belebenden Prinzipes, mithin den Tod für den gänzlichen Untergang des Menschen zu halten“³⁹⁶). „Das Leben kann angesehen werden als ein Traum und der Tod als das Erwachen“³⁹⁷). „Jedenfalls jedoch ist er, von diesem Gesichtspunkt aus, nicht zu betrachten als der Übergang zu einem uns ganz neuen und fremden Zustande, vielmehr nur als der Rücktritt zu dem uns ursprünglich eigenen, als von welchem das Leben nur eine kurze Episode war“³⁹⁸). Wir werden durch den Tod „in den erkenntnislosen Urzustand versetzt, der aber deshalb nicht ein schlechthin bewußtloser, vielmehr ein über jene Form erhabener sein wird, ein Zustand, wo der Gegensatz von Subjekt und Objekt wegfällt, weil hier das zu Erkennende mit dem Erkennenden selbst wirklich und unmittelbar Eins sein würde, also die Grundbedingung alles Erkennens, eben jener Gegensatz, fehlt“³⁹⁹). „Das Sterben ist der Augenblick der Befreiung von der Einseitigkeit einer Individualität, welche nicht den innersten Kern unseres Wesens ausmacht, vielmehr als eine Art Verirrung desselben zu denken ist“⁴⁰⁰). „Wir sind im Grunde etwas, das nicht sein sollte; darum hören wir auf zu sein“⁴⁰¹). „Der Tod ist ein Schlaf, in welchem die Individualität vergessen wird; alles Andere erwacht wieder, oder vielmehr ist wach geblieben“⁴⁰²). „Wenn der Tod unsere Augen schließt, werden wir wahrscheinlich in einem Lichte stehen, von welchem unser Sonnenlicht nur der Schatten ist“⁴⁰³). Im Augenblick des Ster-

394) „Paerga u. Paralipomena“ II., 2. Aufl., S. 219.

395) „Die Welt als Wille u. Vorstellung“ II., 3. Aufl., S. 730.

396) „Die Welt als Wille u. Vorstellung“, S. 536.

397) „Paerga u. Paralipomena“ II., S. 289.

398) „Paerga u. Paralipomena“ II., S. 289.

399) „Paerga u. Paralipomena“ II., S. 291.

400) „Die Welt als Wille u. Vorstellung“ II., S. 581.

401) „Die Welt als Wille u. Vorstellung“ II., S. 579, vergl. „Die Welt als Wille u. Vorstellung“ II., S. 560 fg.; vergl. „Paerga u. Paralipomena“ II., S. 299.

402) „Die Welt als Wille u. Vorstellung“ I., S. 327.

403) Aus Schopenhauers handschriftl. Nachlaß, S. 413; vergl. Flamme, S. 53.

bens werden wir inne, daß eine bloße Täuschung unser Dasein auf unsere Person beschränkt hatte⁴⁰⁴).

Trotz dieser weitgehenden Übereinstimmung weicht die Morgan'sche Todesmetaphysik in zwei wesentlichen Punkten von Schopenhauer ab. Die Schopenhauer'sche Lehre relativiert das Diesseits nicht nur wie Morgan, sie verneint es⁴⁰⁵). Sie kennt außerdem im Gegensatz zu Morgan den Gedanken der Vergeltung. In diesem Leben entscheidet sich irgendwie das Schicksal des Individuums nach dem Tode. Im Tod wird nur die Individualität „wie ein altes Kleid“ gegen ein neues eingetauscht. Es gibt eine Palingenesie. Nur wer den sündhaften Willen zum Leben aufgibt und verneint, wird eingehen in das selige Nichts⁴⁰⁶). In Morgan's Romanen findet sich der Vergeltungsgedanke nicht. Hier ist der Tod in jedem Fall Auferstehung und Begnadung⁴⁰⁷), Vereinigung mit dem Absoluten.

Daß die Morgan'sche Todesmetaphysik mit der Lehre Platons unvereinbar ist, dürfte aus den Erörterungen des III. Abschnitts dieser Arbeit hervorgegangen sein. Daß man sie auch mit dem Christentum nicht in Einklang bringen kann, wird durch die vorliegenden Ausführungen noch einmal deutlich gemacht⁴⁰⁸).

Abgesehen von einigen Vorbehalten, die wir gleich noch erwähnen wollen, kann den Gedanken Morgan's über den Tod die Anerkennung nicht versagt bleiben. Da spricht jemand wie Platon über Tod und Jenseits, zu einer Zeit und in einer Welt, die das irdische Dasein und die Freuden des Lebens weitgehend verabsolutiert hat. Da ist einer, der um die Grenzen alles Diesseitigen weiß, der neben dem Licht auch den Schatten sieht, der den Mut hat zum Bekenntnis des nur relativen Wertes der Welt, der aber auch die seltene Fähigkeit besitzt, die übrigens alle ganz großen philosophischen Köpfe ihr eigen nannten, im Endlichen und Begrenzten nämlich das Unendliche und Ewige zu erblicken. Morgan vertritt weder das *memento vivere* Goethe's noch das *memento mori* des christlichen Abendlandes. Der Gedanke an den Tod wird weder beiseite geschoben noch

404) Vergl. „Die Welt als Wille u. Vorstellung“ II., S. 689.

405) Vergl. „D. W. a. W. u. V.“ II., S. 581, 640, 696, 698; vergl. „D. W. a. W. u. V.“ I. S. 421 u. a.; vergl. z. B. auch die Lehre des Buddhismus vom Nirvana.

406) Vergl. „D. W. a. W. u. V.“ II., S. 580; vergl. auch den Buddhistischen Gegensatz v. Sansara u. Nirwana.

407) Vergl. Flamme, S. 389.

408) Für die christl. Todesauffassung vergl. z. B. Bibliothek der Kirchenväter, Gottesstaat (Augustinus), II. Bd., 13. Buch, S. 250—297.

mentalisiert⁴⁰⁹⁾. Das Sterben ist ein tiefes Geheimnis. Aber es hat seine Schrecken verloren. Es ist ein stufenweises Eindringen in das innere Wesen der Dinge. Und die einmalige Tatsache des Todes erscheint als endgültiges Eingehen in das Licht des Jenseits, dem man schon in dieser Welt näher zu kommen vermochte⁴¹⁰⁾ und zu dem der Weise ein metaphysisches Heimweh verspürt.

Andererseits sind die Grenzen dieser Auffassung nur schwer zu übersehen. Bei Morgan ist der Tod irgendwie bagatellisiert. Er wird nicht mehr „als Ende“, als „Schranke des Menschlichen und Irdischen überhaupt“⁴¹¹⁾ gesehen. Demgegenüber ist zu betonen, daß der Tod als solcher doch als Übel erscheint, daher als solches empfunden und darum auch erduldet wird. Die geistige und die körperliche Existenz des Menschen sind so innig miteinander verbunden, daß eine Trennung ohne Gewaltsamkeit nicht möglich ist.

Daneben ist der fehlende Vergeltungsgedanke eine Lücke in dem Morgan'schen System. Sicher läßt sich auch eine Verantwortlichkeit außerhalb der Kategorien Lohn und Strafe denken. Aber die Vergeltung erweist sich doch als unumgängliches Postulat des praktischen Lebens. Der Mensch lebt und leidet in „der frohen Hoffnung, daß den Toten irgendetwas beschieden ist und zwar entsprechend dem alten Volksglauben, den Guten etwas weit Besseres als den Schlechten“⁴¹²⁾.

Endlich sei darauf hingewiesen, daß der Tod als Entpersönlichung der innersten Überzeugung des modernen Menschen nicht entspricht. Sein tiefstes Glück und tiefstes Leid sind ja in der Erfassung seiner selbst, in der eigenen bewußten Individualität beschlossen. Hoch genug war der Preis, den er dafür zahlen mußte. „Der Mensch hat sein Selbstbewußtsein mit der Todesangst beglichen“⁴¹³⁾.

Wer sein eigenes Ich erlebte, wer sich seiner selbst in voller Klarheit bewußt wurde, dem ist es ein schlechthin unvorstellbarer Gedanke, daß er jemals aufhören könnte er selbst zu sein.

409) Vergl. Flamme, S. 146, 173 u. a.

410) Die Morgan'schen Gedanken über den Tod zeigen übrigens auch eine weitgehende Verwandtschaft mit der eigenartigen Mystik in den Werken des schlesischen Dichters Hermann Stehr. Auch bei Stehr finden sich ja eine große Anzahl durchaus indischer Motive. Vergl. etwa den „Heiligenhof“, besonders aber „Der Monolog des Greises“ im „Lebensbuch“.

411) Hermann Beenken: „Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft“ f. 1, S. 57.

412) Platon: „Phaidon“, S. 23.

413) E. G. Kolbenheyer: „Die Bauhütte“, München 1925, S. 428.

VI. Die Ethik in den Werken von Charles Morgan.

Mit einer gewissen Notwendigkeit rücken zu bestimmten Zeiten ethische Reflexionen in den Mittelpunkt philosophischer Bemühungen. Immer dann pflegt solches zu geschehen, wenn religiöse Grundüberzeugungen erschüttert werden, wenn der Glaube an absolute Werte ins Wanken gerät, wenn Bindungen überindividueller Art ihre Gültigkeit verlieren, wenn der Mensch mehr und mehr vereinzelt. Das auf sich selbst gestellte Individuum forscht nun nach einem neuen Sinn seines Daseins. Weil es — wie wir noch sehen werden — ohne die Anerkennung irgendeines Höchstwertes garnicht zu existieren vermag, darum hält es jetzt Ausschau nach einem anderen letzten Lebensgut, dem all sein Streben und Handeln sinnvoll zugewandt werden kann. Nach jener Weisheit beginnt es zu fragen, die das Glück des Menschen auf Erden sicherstellt, die einen Seelenfrieden vermittelt, der durch nichts in dieser Welt zu erschüttern ist.

Auch in dem Zeitalter, das heute zuende geht, hatten die absoluten Werte ihre Unbedingtheit weithin eingebüßt. Eine traditionelle und selbstverständliche religiöse Glaubenswelt war vielfach fragwürdig geworden. Ein schrankenloser Individualismus hatte sich breit gemacht, ein Individualismus, der die Autonomie des Einzelmenschen verkündete, der die beschränkte Einsicht der jeweiligen Persönlichkeit zum absoluten Wertmesser erhob. Wohl noch zu keiner Zeit hat es eine so große Anzahl bewußter und unbewußter Einzelgänger gegeben.

Weil aber der Mensch ein endliches und begrenztes Wesen ist, weil das Individuum in sich selbst kein Genügen finden kann, darum macht sich auch in unseren Tagen ein so starkes Verlangen geltend nach neuer Absolutheit, nach neuem Glauben, nach neuer Autorität. Eine sinnvolle Lebensgestaltung wird erstrebt, eine innere Ruhe, eine innere Gesicherheit, ein inneres Gleichgewicht. Man sucht nach seelischem Ausgefülltsein, nach einer befriedigenden Individualethik, sucht sie in religiösen Sekten, in Weltanschauungen, bei Dichtern und Philosophen.

Auch Morgan ist der Vertreter einer bestimmten ethischen Grundposition. Nicht zuletzt darin sehen wir den ungewöhn-

lichen Erfolg seiner letzten Romane begründet. Zahlreiche Zeugnisse sowohl mündlicher als auch schriftlicher Art haben uns diese Auffassung bestätigt. Die Morgan'sche Individual-ethik war es, welche Menschen der geschilderten Lebenssituation außerordentlich stark berührte. Da sprach ja ein Denker, der ebenfalls „frei — oder ausgeschlossen — von dem Glauben an unverrückbare göttliche Gebote“⁴¹⁴⁾ war und der doch klar und bewußt jenen Weg zu gehen schien, den man selber noch nicht gefunden hatte.

Ganz anders dagegen wirkte Morgan auf den Menschen einer gesicherten und in sich gerundeten Welt. Hier begegneten seine Werke — oder besser ihre ethischen Grundgedanken — nur geringem Verständnis und häufiger Ablehnung. Es ist übrigens kein Zufall, daß Morgan gerade in Deutschland ein zum Teil noch stärkeres Echo gefunden hat, als in England.

Wenden wir uns nun der Morgan'schen Ethik selbst zu. Ihre nähere Betrachtung wird ja die Zweigesichtigkeit unserer Zeit besonders stark hervortreten lassen.

Die Hervorhebung der inneren Einheit alles Wirklichen erkannten wir als einen Grundzug der Morgan'schen Philosophie. Dem entspricht es durchaus, wenn die Ethik Morgans zunächst die Frage nach einer tieferen Gemeinsamkeit im menschlichen Wollen und Handeln aufwirft. Es wird zu erforschen gesucht, „ob nicht allem höheren Streben der menschlichen Seele eine merkbare Einheit zugrunde“ liegt, „ob Platos Absichten nicht enger mit denen des Thomas von Aquino, Böhmes mit denen Newtons verbunden waren, als man gemeinhin annahm. Und wenn diese Einheit vorhanden war, — welcher Art war sie? War sie nur auf schöpferische Geister beschränkt? Welches war ihre Bedeutung für das Leben von Menschen, die nicht bewußt zu der besinnlichen Art gehörten?“⁴¹⁵⁾

Morgan kommt zu der Überzeugung, daß eine solche Gemeinsamkeit vorhanden ist. Sie besteht in jenem Streben nach „innerer Ruhe“⁴¹⁶⁾ und „innerem Gleichgewicht“⁴¹⁷⁾, nach „innerer Abgeklärtheit und innerer Sammlung“⁴¹⁸⁾, nach einem Frieden „ohne Sinnesempfindung“⁴¹⁹⁾, welches alle Menschen miteinander verbindet. Es ist das Mühen um den ethischen Wert, welchen Morgan „Besinnlichkeit“ nennt, womit „er die

414) Quell, S. 272.

415) Quell, S. 41.

416) Quell, S. 424.

417) Quell, S. 424.

418) Vergl. Quell, S. 10 u. 15.

419) Quell, S. 201.

Gestilltheit der Seele inmitten der Tätigkeiten des Geistes und des Körpers“ meint, „so daß sie sich still“ verhält, „wie die Achse eines sich drehendes Rades“⁴²⁰⁾.

Wenn auch, sagt Morgan, solch besinnliches Leben selten ist, das Verlangen nach Besinnlichkeit ist allgemein. Es ist „die mächtigste Triebkraft der Menschheit“⁴²¹⁾ und kann daher nicht auf schöpferische Geister beschränkt sein. Die Menschen unterscheiden sich aber dadurch, daß dieses Verlangen in den verschiedensten Formen bei ihnen sichtbar wird, daß sie es mit den verschiedensten Namen benennen. Jedes menschliche Tun zielt irgendwie auf Endgültigkeit. „Über das Fließen hinaus zu gelangen, ist das einzige restlos Gute“⁴²²⁾. „The desire for absolutism did not depend upon some obscure metaphysical theory or twist of the individual mind; it was a universal desire. All men are possessed by it“⁴²³⁾. „Jedes Menschen Streben ist es, auf irgendeinem Wege in einen Zustand zu gelangen, der alles andere ausschließt“⁴²⁴⁾. „Er möchte und sei es auch nur für einen Augenblick, sein wie die Götter — unverwundbar und unbewegt“⁴²⁵⁾.

Wenn Morgan die Unverwundbarkeit und innere Ruhe als das höchste Gut überhaupt bezeichnet, wenn er sagt, daß alle Menschen mehr oder weniger bewußt einen Zustand erstreben, der alles andere ausschließt, so spricht er damit eine allgemein menschliche Überzeugung aus, eine Überzeugung übrigens, deren tiefer Wahrheitsgehalt nur schwerlich zu übersehen ist.

Es kann hier nicht im einzelnen aufgewiesen werden, wie das Mühen um den ethischen Wert der Besinnlichkeit die ganze Geistesgeschichte durchzieht. Eine solche Untersuchung würde eine eigene größere Arbeit erforderlich machen. Wir wollen uns daher in diesem Zusammenhang auf einige wesentliche Hinweise beschränken.

420) Quell, S. 36. Es handelt sich hier übrigens um ein durchaus indisches Bild, das z. B. in den Upanishad's sehr häufig vorkommt.

Vergl. etwa:

Brihadâraanyaka	Upanishad	1; 5; 15.	„60 U. d. Veda“, S. 403.
„	„	2; 5; 15.	„60 U. d. Veda“, S. 422.
Kaushîtaki	„	3; 8.	„60 U. d. Veda“, S. 50.
Cvetâçvatara	„	1; 4.	„60 U. d. Veda“, S. 292.
Praçna	„	6; 6.	„60 U. d. Veda“, S. 572.

421) Quell, S. 41.

422) Flamme, S. 452.

423) Sparkenbroke, S. 313.

424) Quell, S. 42.

425) Quell, S. 43.

Die gesamte indogermanische Mystik z. B. betrachtet die Ruhe als das letzte Ziel jeglicher Kreatur. Meister Eckhart etwa sagt: „Fragte man mich, daß ich klar sagen sollte, was der Schöpfer bezweckt habe, als er alle Geschöpfe schuf, ich antwortete: Ruhe. Und wer mich wieder fragte, was alle Geschöpfe in ihrem natürlichen Begehren suchten, ich müßte sagen: Ruhe. Wer mich zum dritten Male fragte, was die Seele in aller ihrer Bewegung suche, ich müßte immer antworten: Ruhe. — Alle Geschöpfe suchen Ruhe, ob sie es selber wissen oder nicht. Der Mensch tut kein Auge auf oder zu, er suche denn Ruhe. Entweder er will von sich werfen, was ihn hindert, oder zu sich heranziehen, woran er Ruhe findet. Aus diesen zwei Zielen tut der Mensch alles was er tut“⁴²⁶⁾. Bei Angelus Silesius heißt es:

„Ruh ist das höchste Gut: und wäre Gott nicht Ruh,

Ich schlosse für ihn selbst, mein beide Augen zu“⁴²⁷⁾.

Diese Beispiele mögen hier genügen. Sie ließen sich ja aus der gesamten mystischen Literatur noch beliebig vermehren.

Auch das indische Denken wird von der gleichen Auffassung beherrscht. Wir brauchen nur an den Buddhismus zu erinnern, in dem das Streben nach Unverwundbarkeit, nach der „heiteren Ruhe“ und der „inneren Meeresstille“ (Buddha) besonders sichtbar wird. Das „Nirvana“, welches der Buddhist ersehnt, ist schließlich nichts anderes als ein Zustand ewiger, seliger Ruhe.

Selbst die Antike erkannte in der inneren Ruhe die höchste Seligkeit des Weisen. Schon die Kyniker und Megariker strebten bewußt danach. Demokrit setzt in seinen ethischen Betrachtungen die Gemütsruhe als selbstverständliches Ziel menschlichen Daseins voraus⁴²⁸⁾. Wie Aristoteles glaubt er allein in der Erkenntnis die Unerschütterlichkeit der Seele gewinnen zu können⁴²⁹⁾.

Besonders sichtbar wird die Sehnsucht nach Unverwundbarkeit dann bei Platon. Nicht umsonst meint Morgan in dessen Werk nicht nur die Stimme eines Einzelnen, sondern das gewaltige Thema der gesamten Menschheit zu vernehmen. Und hier ist Platon mit Recht in Anspruch genommen. Der platonische Eros „erscheint in der Tat als Lebenstrieb des Universums, als der allgewaltige Dämon, durch den alles Sterbliche

426) „Meister Eckhart“, Insel Bücherei Nr. 280, S. 16/17.

427) Cherubimischer Wandersmann, vergl. auch besonders Thomas v. Kempen, „Nachfolge Christi“, 3. Buch, 48. Kapitel.

428) Vergl. u. a. „Die Vorsokratiker“, hsg. von W. Nestle - Fragment 44—47.

429) Vergl. W. Windelband: „Lehrbuch der Geschichte der Philos.“, S. 96. S. Behn: „Die Wahrheit i. W. d. W.“, S. 68.

und Vergängliche nach dem Ewigen und Wandellosen trachtet“⁴³⁰), nach einem Zustand, der alles andere ausschließt.

Auch den Stoikern⁴³¹), Skeptikern u. Epikureern erschien die Seelenruhe als letzter Wert. Sie alle wollten Frieden und innere Abgeklärtheit. „Gleiche dem Fels, an dem sich beständig die Wogen brechen — er bleibt unerschüttert, und zu seinen Füßen schlafen die wilden Wasser ein“⁴³²), heißt es bei **Marr Aurel**. „Unbewegt in sich selbst zu ruhen, das ist der Sege. dieser Weisheit“⁴³³).

„Das also ist der Grundzug alles Strebens der Menschen: sie verlangen nach Reichtümern, Ehrenstellen, nach Herrschaft, Ruhm und Lust, weil sie glauben, daß ihnen durch diese Dinge eine sich selbst genügende, alle weiteren Wünsche ausschließende Würde, Macht, Berühmtheit und Freude zu teil werde!“⁴³⁴)

Nicht anders bedeutet dem Christentum die Ruhe in Gott die ersehnte ewige Seligkeit. Der wahre Frieden, den die Welt nicht kennt, er wird in Gott gesucht und gefunden. Immer und immer wieder wird dieser Gedanke in den hl. Schriften betont⁴³⁵). „Du beruhigst das Herz, gibst Fülle des Friedens und festliche Freude“, sagt **Thomas von Kempen**⁴³⁶). Selbst für **Augustinus** ist der höchste Lohn, der dem Streiter Gottes winkt, „nicht die rastlose Betätigung des Willens, sondern die Ruhe des Schauens“⁴³⁷).

Werfen wir zum Schluß einen kurzen Blick auf das neuzeitliche Denken des Abendlandes. Auch hier ist der Wunsch nach Unverwundbarkeit durchaus lebendig und hat z. B. in **Goethes „Faust“** seinen klassischen Ausdruck gefunden. Faust gibt dem Teufel seine Seele preis für die Erlangung der inneren Ruhe. Auch er möchte, und sei es nur für einen Augenblick, sein wie die Götter, unverwundbar und unbewegt.

430) W. Windelband: „Platon“, S. 55.

431) Vergl. z. B. **Seneca**, „Vom glückseligen Leben“, Kröner Verlag; Leipzig o. J., vor allen S. 27—53; vergl. auch **Marc Aurel**, „Selbstbetrachtungen“, Eugen Diederichs Verlag, Jena 1920, z. B. S. 39 u. 46.

432) „Selbstbetrachtungen“, S. 46.

433) W. Windelband, „Lehrbuch d. G. d. Philos.“, S. 138.

434) **Boetius**, „Die Tröstungen der Philos.“, Reclam, S. 62.

435) Vergl. z. B. 4. Mose 6, 26. — Ps. 4, 9. — 29, 11. — 34, 15. — 37, 11. — 85, 11. — 119, 165. — Spr. 2, 3. — 2, 17. — Jes. 32, 17, 18. — Math. 11, 29. — Lukas 1, 79. — 2, 14. — Joh. 14, 27. — 16, 33. — Röm. 5, 1. — 8, 6. — 15, 33. — 1. Kor. 1, 3. — Eph. 2, 14. — Phil. 4, 7. usw. usw.

436) **Thomas v. Kempen**, „Die Nachfolge Christi“, 3. Buch, Kap. 34; vergl. auch 2. Buch 1, 3. u. 6. Kapitel. —

437) W. Windelband, „Lehrbuch d. G. d. Phil.“, S. 241.

„Werd ich zum Augenblicke sagen:
Verweile doch! du bist so schön!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zugrunde gehn!
Dann mag die Totenglocke schallen,
Dann bist du deines Dienstes frei,
Die Uhr mag stehen, die Zeiger fallen,
Es sei die Zeit für mich vorbei!“⁴³⁸⁾

In diesem Zusammenhang kann Spinoza erwähnt werden, der in seiner Ethik die Selbstzufriedenheit als höchsten Seelenzustand preist⁴³⁹⁾. Von allen anderen, die außerdem an dieser Stelle anzuführen wären, wollen wir hier nur noch auf Schopenhauer hinweisen. In seiner großen Wirkung ist das allgemeine Streben gerade der neueren Zeit nach Ruhe und Unverwundbarkeit besonders sichtbar geworden. Schopenhauer teilte bekanntlich mit den Buddhisten die Sehnsucht nach der ewigen Ruhe des „Nirvana“. Unter seinem Einfluß hat übrigens der Buddhismus auch in Deutschland Anhänger gefunden und unter anderem stark über den Kreis um Richard Wagner weitergewirkt. Der „Tristan“, „Parsival“ und „Fliegende Holländer“ atmen durchaus indischen Geist. Und wenn diese Kunstwerke in weiten Schichten des geistig aufgeschlossenen Deutschland eine so bereitwillige Aufnahme fanden, dann nur darum, weil sie die gleiche Sehnsucht nach Ruhe und Frieden zum Ausdruck brachten, die auch dort lebendig waren.

Schon diese kurze Erörterung zeigt ein zweifaches: Sie läßt uns zunächst erkennen, daß Morgan mit Recht den Wunsch nach Ruhe und Unbedingtheit als allgemein bezeichnet, als eine tiefere Gemeinsamkeit im Streben und Handeln der Menschen.

Sie macht aber auch sichtbar, daß dieser ersehnte Zustand der Unverwundbarkeit in seiner konkreten Beschaffenheit durchaus nicht einheitlich aufgefaßt wird. Es ist z. B. doch sehr verschieden, ob er positiv als Lust oder irgendeine Art des Wohlgefallens bestimmt wird, oder nur negativ als ein „frei sein vom Leiden“, als eine Schmerz- und Affektlosigkeit.

Ist nun das letzte Ziel allen Menschen gemeinsam, die Wege, auf denen es jeweils zu erreichen gesucht wird, sind recht verschieden. Der Wunsch nach Unbedingtheit und Un-

438) „Faust“, Erster Teil. Vergl. auch u. a. Goethe: „Wanderers Nachtlied“.

439) Vergl. Spinoza, „Ethik“, Deutsche Bibliothek, Berlin o. J., S. 167—238; besonders S. 211.

verwundbarkeit nimmt nach Morgan die mannigfaltigsten Formen an. „Die frühchristlichen Heiligen strebten nach einer Vereinigung mit Gott, wollten in ihm aufgehen. Die Philosophen, die keinem Auferstehungsglauben huldigten, weihten ihr Leben der Suche nach der absoluten Wahrheit, nach diesem unfassbaren, zeitlosen Ding, — und strebten sie nicht alle auf verschiedenen Pfaden nach dem gleichen Ziel, nach einer Ekstase, die außerhalb des Bereiches der Sinne und daher unverletzlich ist? Menschen anderer Gemütsart . . . verfolgen dasselbe Ziel durch die Sinne — durch den Begriff der Schnelligkeit, der, solange er andauert, den Zeitbegriff ausschaltet; durch die Künste, die, selber sinnlich, die geistig Begabten in das Innerste des Geistes führen; durch die Liebe, die ihre Zitadelle inmitten der Stadt errichtet; sogar durch die Wollust, den Genuß der Nacktheit, der gleich einer Fackel in der Nacht, das Dunkel vertreibt und den Beschauer für alles andere blind macht“⁴⁴⁰). Selbst in den politischen Bewegungen der Gegenwart sieht Morgan diesen letzten menschlichen Wunsch verkörpert.

„what gives genuine modernity to their theories is the desire, felt in the marrow of contemporary civilization, to establish, amid the ruins of ambition, to which the world has come, certain areas of mental absolutism“⁴⁴¹).

Schon diese Zitate lassen erkennen, daß die Besinnlichkeit von den allermeisten Menschen nur unbewußt erstrebt wird⁴⁴²). Für die wenigen nun, sagt Morgan, die sich dieses ihres letzten Zieles bewußt sind, erhebt sich die Frage, wie sie dorthin gelangen können, wie sie ihr Leben einrichten müssen, damit sie unverwundbar in der Welt stehen⁴⁴³). Es gilt zunächst zwischen den beiden Hauptmethoden zu wählen, die man unterscheiden muß. Die erste wird von den besinnlichen Geistern des Christentums angewandt. Sie alle suchen den unbedingten Frieden in Gott. Nur in der Vereinigung mit ihm glauben sie die völlige Gestilltheit der Seele erlangen zu können. „Unser Herz ist unruhig, bis es ruht in dir, o Herr,“ heißt es bei Augustinus. Dabei verbinden die Christen das Ideal der Besinnlichkeit häufig mit „Askese und mit Preisgabe der Vernunft im Glauben“⁴⁴⁴). Allzu negativ sehen sie meistens die menschliche

440) Quell, S. 42. Vergl. Quell, S. 10; 16; 32; 36 u. a. Vergl. Sparkenbroke, S. 313; „The Flashing Stream“, Foreword S. 7.

441) „The Flashing Stream“, Foreword S. 4.

442) Vergl. Quell, S. 420.

443) Vergl. Quell, S. 10, S. 420.

444) Quell, S. 357.

Natur. Die Vernunft wird hingegeben, um den Glauben möglich zu machen. Der Körper erscheint als fleischliche Bürde, als ein Werkzeug des Teufels, das vernichtet werden muß. Morgan weist verschiedentlich auf den hl. Johannes vom Kreuz hin. In ihm sieht er den extremsten Vertreter dieser christlichen Position. Nach der Lehre des hl. Johannes, so sagt er, sei das Leben „eine Wanderung durch die Nacht der Sinne und die Nacht des Geistes hin zu einem unfassbaren Gott“, zu einem Gott, „der keine Ähnlichkeit mit irgendeinem Lebewesen“ besitzt⁴⁴⁵).

Morgan bekennt sich zu einer zweiten Methode, die mit der ersten nur das Ziel gemeinsam hat. „Eine Zitadelle inmitten der Sinnenwelt zu errichten, ohne erst die Sinne zu vernichten, die Seele nicht aus der Abtötung des Geistes und Leibes aufzubauen, sondern durch Auswahl und Schulung der Lebenskräfte den ganzen Menschen, furchtlos und ungeteilt zu jenem Frieden hinzuführen, der unverwundbar ist und keines sterblichen Panzers bedarf“⁴⁴⁶), das ist sein Anliegen. Dabei weiß er durchaus um die Schwierigkeiten, welche diesem Ziele entgegenstehen. Der Mensch, so sagt er, welcher auf diese Weise nach der Besinnlichkeit trachtet, muß stärker und größer sein als ein christlicher Heiliger. Nicht hat er wie jener in Gott einen äußeren Brennpunkt seines Strebens⁴⁴⁷). Wie jener dagegen muß er sich frei und innerlich unabhängig machen von den mannigfaltigen Gütern der Welt, muß er jedem irdischen Verlust gelassen entgegensehen. Darüber hinaus aber darf er auch keine Furcht empfinden vor irgendwelchen Anfechtungen des Lebens. Er muß also eine Haltung besitzen, wie sie selbst bei christlichen Heiligen nur selten ist. Was aber den Kontemplativen im Sinne Morgans zutiefst von dem christlichen Heiligen trennt, ist seine Furchtlosigkeit gegenüber einem möglichen Verlust der Unsterblichkeit. Die kann dem christlichen Heiligen nie zu eigen sein. Er ist, sagt Morgan, an die Erfüllung seiner Glaubensverheißungen gebunden, wie ein Reicher an seine Reichtümer. Der besinnliche Mensch unserer Tage dagegen, der ausgeschlossen ist vom christlichen Glauben, „durfte, wie Sokrates an nichts gebunden sein, keinen Zusammenstoß fürchten und nichts zu verlieren haben, als seine eigene Unantastbarkeit. Und wäre er durch Vernunftgründe oder Eingebung von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt und wäre diese Überzeugung in ihrer Wirkung nicht vom Glauben zu unter-

445) Quell, S. 357.

446) Quell, S. 357.

447) Vergl. Quell, S. 356.

scheiden — so wäre das doch nicht aus Offenbarung gewonnener Glaube. Er müßte darauf gefaßt sein, daß der Verstand wieder zerstörte, was er geschaffen“⁴⁴⁸⁾.

In dieser zweiten geschilderten Methode erkennt Morgan ein Bindeglied zwischen dem philosophischen Mystizismus der vorchristlichen Zeit und den besinnlichen Geistern der modernen Welt. Beiden ist ein unbedingter Glaube an geoffenbarte Wahrheiten gleich fremd. Beide erstreben das Ideal der Besinnlichkeit ohne die Ertötung von Geist und Körper⁴⁴⁹⁾.

Was ist nun vom Standpunkt einer besonnenen Kritik zu den behandelten Unterscheidungen zu sagen?

Zunächst erscheint es uns sinnvoll, wenn Morgan von einer Zweiteilung der Methode spricht, wenn er hervorhebt, daß sich Christen bezw. Nichtchristen in eigener Weise um die Besinnlichkeit mühen. Es ist weiterhin richtig, daß die Christen über ihren geoffenbarten Glauben nach der Unverwundbarkeit streben, daß dieser Glaube vielfach mit einer Preisgabe der Vernunft verbunden wird. So etwas wie Flucht in eine geoffenbarte Religion gibt es ja doch. Es entspricht endlich den Tatsachen, daß das Ideal der Besinnlichkeit von Christen häufig mit allen möglichen Auswüchsen verquickt worden ist, daß viele christliche Heilige durch Verachtung der Welt, durch Vernichtung der Sinne und des Geistes, ihr Ziel zu erreichen strebten. Für den hl. Johannes vom Kreuz z. B., den Morgan erwähnt, ist das sicher der Fall. Er legte seiner Lehre „die Ertötung der Neigungen, der inneren und äußeren Sinne, des Verstandes, Gedächtnisses und Willens“ zugrunde, „auf daß die Seele, entledigt von sich selbst und von den Geschöpfen, sich durch die Dunkelheit des Glaubens, durch die Festigkeit der Hoffnung und durch die Hitze der göttlichen Liebe zu Gott aufschwingen könne“⁴⁵⁰⁾. Nach seiner Ansicht muß man, um das Himmereich in der rechten Weise betrachten und lieben zu können, „alle Reichtümer und Wollüste der Welt für Koth, Eitelkeit und Ermüdung ansehen, denn das sind sie wirklich“⁴⁵¹⁾. Wir sehen schon hier, daß Morgan den hl. Johannes sinngemäß interpretiert hat, daß seine Ablehnung, die sich übrigens nicht auf die Gesamtlehre des großen Mystikers erstreckt und keineswegs irgendeine Verurteilung enthält, von seiner Gesamtposition her durchaus verständlich ist. Wir werden übrigens noch zu be-

448) Quell, S. 358.

449) Vergl. Quell, S. 358.

450) „Die sämtlichen Schriften des hl. Johannes vom Kreuz“, hrsg. von Gallus Schwab; Sulzbach 1830, Einleitung, S. 46.

451) „Die sämtlichen Schriften des hl. J. v. K.“, 2. Bd., S. 420.

trachten haben, wie Morgan auf der anderen Seite mit dem hl. Johannes in vielen Punkten übereinstimmt und zwar in solchen, die wir für entschieden bedeutsamer halten möchten als die abgelehnten.

Dagegen sind wir der Ansicht, daß Morgan „die christliche Methode als solche“ nicht richtig gesehen hat.

Es stimmt nicht, daß die besinnlichen Geister des Christentums ihr Mühen um Unverwundbarkeit, um den unzerstörbaren und dauerhaften Frieden in Gott, notwendig mit Weltverachtung, Vernichtung der Sinne und Preisgabe der Vernunft im Glauben verbunden haben⁴⁵²). Praktisch war das allerdings oft weitgehend der Fall. Wenn aber Morgan diese Dinge, die er vom Standpunkt eines modernen Menschen mit Recht ablehnt, als spezifisch christlich bezeichnet, dann irrt er sich. Im Grunde handelt es sich hier doch immer nur um irgendwelche Überspitzungen, Überspitzungen, die das bleiben was sie sind, auch wenn sie bei großen Heiligen sichtbar wurden, psychologisch durchaus verständlich erscheinen und der Größe der jeweiligen Persönlichkeit keinen Abbruch tun, sondern diese häufig noch stärker hervortreten lassen.

Zum rechten Verständnis der christlichen Auffassung von der Welt und der Weltverachtung muß man den doppelten Sinn berücksichtigen, der hier mit dem Begriff Welt verbunden wird. Die Welt als Ganzes, als Schöpfung des Absoluten, ist zunächst schön und gut, ein Spiegelbild Gottes und eine Offenbarung seiner Herrlichkeit. „Alle Kreatur Gottes ist gut und nichts ist verwerflich, das mit Danksagung empfangen wird.“ heißt es bei Paulus⁴⁵³). Die Welt dagegen, die von Christus und seinen Jüngern gehaßt und verachtet wird, ist die verabsolutierte, „gottferne, ins Irdische versunkene Menschenwelt“⁴⁵⁴), welche den Einzelnen von seinem höheren Ziele fernhält und ihn seine eigentliche Bestimmung vergessen läßt.

Wenn nun so häufig diese Dinge nicht sauber auseinandergehalten werden, wenn oft aus relativer Wertschätzung eine absolute Weltverachtung erwuchs, dann ist das einfach aus der menschlichen Begrenztheit zu verstehen. Für den Heiligen etwa, welcher von der Wirklichkeit Gottes in einer uns vielfach unverständlichen Weise durchdrungen ist, verlieren die irdischen Werte allzu leicht jede Bedeutsamkeit. Und wenn er das

452) Vergl. etwa Heiligengestalten wie die des hl. Thomas, Franziskus, Bernard von Clairvaux, Bonaventura u. a.

453) 1. Timotheus 4, 4.

454) „Lexikon für Theologie u. Kirche“, hrsg. von Dr. M. Buchberger, Herder 1937, 9. Bd., S. 899.

ausspricht, wenn er immer wieder die Nichtigkeit der Sinnenwelt verkündet, dann meint er damit stets eine Nichtigkeit im Verhältnis zum Absoluten. Hinzu kommt noch, daß der Heilige sich in seinem Streben nach Gott häufig durch die irdischen Dinge gehemmt fühlt. Und weil das der Fall ist, weil andererseits die Realität Gottes ihn völlig beherrscht und ausfüllt, darum braucht er jetzt mit der ihm eigenen Radikalität Gewalt, um das Himmelreich an sich zu reißen, darum übersieht er auch nicht selten die innere Werthhaftigkeit der Welt.

Auch eine Vernichtung der Sinne widerspricht durchaus dem Wesen des Christentums. Sicher ist nach christlicher Lehre die menschliche Natur nicht uneingeschränkt gut, sondern infolge der Erbsünde vor allem in ihren Kräften des Willens und des Verstandes geschwächt und zur Sünde geneigt. Aber daraus darf noch keineswegs die Pflicht zur Zerstörung der menschlichen Natur gefolgert werden, auch dann nicht, wenn viele Schriftstellen eine derartige Annahme zu rechtfertigen scheinen ⁴⁵⁵⁾. In Wirklichkeit sind diese Stellen nicht wörtlich und äußerlich zu verstehen. Es handelt sich in der christlichen Ascese stets um innere Bekämpfung der ungeordneten Begierden und Leidenschaften, also auch um eine Auswahl und Schulung der Lebenskräfte des ganzen Menschen, nie dagegen um eine Vernichtung der menschlichen Natur an sich. Die gottgewollte Seinsordnung soll wieder im Menschen hergestellt werden, der Geist soll regieren und nicht das Fleisch.

Endlich muß hervorgehoben werden, daß die besinnlichen Geister des Christentums ihr Streben nach Unverwundbarkeit nicht notwendig mit Preisgabe der Vernunft im Glauben verbunden haben. Das ist nicht der Fall, trotz aller christlichen Antinomien und Paradoxien, an deren Vorhandensein übrigens nicht gerüttelt werden kann. Wir brauchen ja nur an alle die christlichen Philosophen zu denken, die gerade vom Glauben her zu einem vertieften Verständnis der Gesamtwirklichkeit vorzudringen suchten, an einen hl. Augustinus oder Thomas etwa. Das System des Aquinaten z. B., welches auch das gesamte Gebiet des Glaubens umspannt, ist sicher eines der umfassendsten und geschlossensten Vernunftsysteme überhaupt. Wirklich tiefer und großer Glaube ist immer vernunftferhelt, nie Bankerotterklärung des menschlichen Denkens oder eine Folge hilfloser Resignation. Selbst wenn der Heilige seine intellektuelle Einsicht preisgibt, liegt dem meistens jene tiefere Vernunftserkenntnis zugrunde, die im Glauben eine Wahrheit

455) Vergl. etwa: Math. 5, 29, 30. — Galater 5, 24.

und Weisheit zu erfassen meint, weiche alles menschliche Denken weit übersteigt.

Dies also bleibt als wesentlicher Unterschied zwischen christlicher und nichtchristlicher Kontemplation bestehen, daß die Christen das Ideal der Besinnlichkeit im Glauben zu erreichen suchen, während den Nichtchristen dieser äußere „Brennpunkt ihres Strebens“ fehlt. Wenn nun Morgan sagt, daß der allein in sich und seiner intellektuellen Einsicht gegründete Kontemplative notwendig stärker ist als die christlichen Heiligen, weil er sein muß, was sie nie sein können, nämlich frei „von der Furcht vor dem Verlust der Unsterblichkeit“, so darf man auch das bezweifeln. Der große Heilige weiß nichts von dieser Furcht. Das Glauben erscheint ihm als höheres Wissen. Er ist auch nicht an seine „Glaubensverheißungen gebunden wie ein Reicher an seine Reichtümer“. Er lebt sein Leben, eben das Leben eines Heiligen, primär aus Liebe zu Gott, nicht aber aus dem Gedanken an eine Vergeltung nach dem Tode⁴⁵⁶). Sicher setzt das besinnliche Leben bei allen, die ausgeschlossen sind vom Christentum, eine gewaltige menschliche Größe voraus, eine Größe, wie sie in dem spezifisch christlichen Bezirk wohl möglich, aber im allgemeinen nicht erforderlich ist. Die Größe des Christen erschöpft sich ja auch keineswegs in seinem Streben nach Unverwundbarkeit. Dagegen muß man sagen, daß die von dem nichtchristlichen Kontemplativen verlangte Haltung fast das Menschenmögliche übersteigt. So ist es denn verständlich, daß z. B. die Stoa, welche von allen philosophischen Schulen wohl am bewußtesten nach der Unverwundbarkeit gestrebt hat, je länger je mehr zu einem äußeren Brennpunkt ihres Strebens zurückfand. Bei Seneca, Epiktet und Marc Aurel z. B. wandelten sich die ursprünglich pantheistischen Lehren der Schule zu primär theistischen Vorstellungen um.

Wer aber nach Besinnlichkeit strebt, hat nicht nur zwischen den beiden geschilderten Methoden zu wählen. Er muß sich außerdem fragen, wo er seine Unverwundbarkeit erlangen wird. Er kann sie finden in Abschließung und Einsamkeit, er kann sie aber auch erreichen an irgendeiner Stelle des täglichen Lebens.

Es gibt zunächst eine Anzahl Faktoren, die den Weg der Abschließung und Einsamkeit als den geeigneteren erscheinen

456) Es lassen sich natürlich ebenfalls viele Beispiele dafür anführen, daß den besinnlichen Geistern des Christentums bei aller Weltentsagung auch immer der Gedanke an den verheißenen großen Lohn vor Augen stand. Bei Thomas von Kempen z. B., den Morgan im Quell anführt, ist das weitgehend der Fall. Vergl. etwa „Nachfolge Christi“. Kap. 47. Das entkräftigt das oben Gesagte natürlich keineswegs.

lassen. Der Mensch ist hier weitgehend von allen Bindungen und Verpflichtungen der Mitwelt gegenüber befreit⁴⁵⁷⁾. Sein Leben hat eine große innere und äußere Geschlossenheit⁴⁵⁸⁾. Es gibt für ihn kein Geld mehr und keinen Zeitbegriff⁴⁵⁹⁾. Er lebt auf Erden, ist aber „unabhängig wie die Geisterwelt“⁴⁶⁰⁾. Der Einsiedler im Walde, der Mönch in der Zelle, oder auch Lewis in seiner Festung, sie alle „sind so aus der Welt, als wären“ sie tot⁴⁶¹⁾. Sie sind in einer Weise nur sich selbst verantwortlich, wie das sonst im Leben einfach nicht möglich ist⁴⁶²⁾.

Aber der Weg der Abschließung ist nicht für jeden Menschen gangbar. Taucht der „Unrichtige in die Einsamkeit unter, so wird er verrückt, oder — was noch schlimmer ist — er wird abgestumpft“⁴⁶³⁾. Die Unverwundbarkeit kann ja vom Menschen nicht erzwungen werden, auch nicht durch Absonderung von der Welt. „Schulung und Zwang des Lebens sind nicht alles. Sie sind das, was der Mensch dazutun kann, aber über den Rest hat er keine Macht“⁴⁶⁴⁾. „The rest must be added into us“⁴⁶⁵⁾. Auch ist der Friede der Abschließung nicht der höchste Friede. „Die höchste Ruhe wird in der Öffentlichkeit erreicht“⁴⁶⁶⁾. „Inmitten weltlicher Tätigkeit völlige geistige Ruhe zu bewahren“⁴⁶⁷⁾, das ist das eigentliche Ziel Morgans.

Diese innere Ruhe darf natürlich nicht mit Stumpfheit und Teilnahmslosigkeit verwechselt werden. Sicher ist es oft nicht leicht, beides auseinander zu halten. „Die Unterscheidung ist darum so schwer, . . . weil der wirklich besinnliche und der teilnahmslose und träge Mensch gewisse oberflächliche Handlungen miteinander gemein haben und es schwer fällt, die Menschen anders als nach ihrem Handeln zu beurteilen. Asketische Enthaltbarkeit kann echte Selbstzucht oder eine Art von Feigheit sein, und Ruhe in Freud und Leid kann von dem außenstehenden Beobachter leicht mit Fühllosigkeit verwechselt werden“⁴⁶⁸⁾.

457) Vergl. Quell, S. 50—51.

458) Vergl. Quell, S. 50—51.

459) Vergl. Quell, S. 50—51.

460) Quell, S. 50—51.

461) Quell, S. 120.

462) Vergl. Quell, S. 120.

463) Quell, S. 120.

464) Quell, S. 101.

465) „On Singleness of Mind“, S. 6.

466) Quell, S. 425.

467) Quell, S. 87.

468) Quell, S. 424/25.

Morgan lehnt nicht nur die Weltverachtung ab⁴⁶⁹⁾, er verneint auch eine derartige Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben. Wir sollen teilhaben an der Welt und müssen doch frei bleiben von ihr. Wir sollen das Leben leben und zugleich fern von ihm sein. „Wir leiden und freuen uns, wir kämpfen und verlieren. Aber inmitten alles dessen sind wir ruhig“⁴⁷⁰⁾.

Dieser scheinbare Widerspruch wird an einem Beispiel des täglichen Lebens verständlich gemacht⁴⁷¹⁾. Der Mensch, sagt Morgan, welcher an einem sportlichen Wettkampf teilnimmt, steht keineswegs in kühler Gleichgültigkeit abseits. Er kämpft leidenschaftlich und setzt seine ganze Kraft ein für den Sieg. Er freut sich, wenn er gewinnt und ist ärgerlich, wenn er verliert. Aber wie dieser Kampf im letzten doch unwirklich ist, wie ein anderes, tieferes Leben jenseits des Spieles weiter verläuft, es überdauert und nicht davon berührt wird, so währt auch, wie wir schon hörten, neben dieser körperlichen Welt und unabhängig von unserem irdischen Dasein eine höhere und echtere Wirklichkeit fort.

Die innere Ruhe, welche in der Öffentlichkeit erreicht wird, ist nicht nur größer und wertvoller als die der äußeren Stille und Abgeschlossenheit, sie kann auch von jedem erworben werden. Jeder Mensch vermag jene Form der Unverwundbarkeit zu erlangen, die Morgan „singleness of mind“ nennt⁴⁷²⁾. Sie ist „within the reach of all“⁴⁷³⁾. Sicher ist diese „singleness of mind“ eine Art der Genialität, „but it is not what the world commonly means by genius — an extreme of talent and skill; for it may be possessed by those who are never masters of their fellows, though a few look to them, seeing in what way they are masters of themselves“⁴⁷⁴⁾.

Sie ist auch nicht an irgendeine Tätigkeit gebunden, obgleich es „great professions“ gibt, die der Besinnlichkeit besonders günstig sind⁴⁷⁵⁾. Die „singleness of mind“ wird von jedem an seiner Stelle erreicht, „of a woman at her cradle, of a man of science at his instruments, of a seaman at his wheel or a ploughman at his furrow, of young and old when they love and when they worship“⁴⁷⁶⁾.

469) Vergl. z. B. Flamme, S. 494; vergl. das im 3. Teil dieser Arbeit Gesagte.

470) Quell, S. 425.

471) Vergl. Quell, S. 425/26.

472) Vergl. Sparkenbroke, S. 313.

473) „On singleness of Mind“, S. 7.

474) „On singleness of Mind“, S. 23.

475) Vergl. „On singleness of Mind“, S. 23.

476) „On singleness of Mind“, S. 7.

Drei Dinge aber setzt die "singleness of mind" immer voraus, "mental absolutism" (the power to assimilate and have repose in an idea)⁴⁷⁷⁾, "a power of concentrate"⁴⁷⁸⁾ und die Fähigkeit der "acceptance"⁴⁷⁹⁾.

"Though a man have a nature capable of absolutism, without which he is a ship that has no anchor; and though he have skill to concentrate, which in the same metaphor is a navigator's skill, he is yet far distant from singleness of mind until by acceptances he has freed himself for the voyage"⁴⁸⁰⁾.

Es ist an dieser Stelle hervorzuheben, daß mit der "singleness of mind" eine große innere Freiheit verbunden ist. Der Mensch, welcher jenen Zustand erlangte, hat sich auch immer weithin unabhängig gemacht von allem, was außerhalb seiner „Form der Unverwundbarkeit“⁴⁸¹⁾ liegt. Morgan sagt z. B. von sich selbst, daß sein stilles Zimmer, seine Feder und alles, was aus ihnen entspringt, seine "singleness of mind" sei und daß es darüber hinaus nichts gäbe, wovon er nicht unabhängig zu werden trachte.

"I wish to live in such a way that at last I may be able to say truly that there is nothing except my pen and my own room that I can not do without"⁴⁸²⁾.

In der Morgan'schen Ethik steht die innere Freiheit überhaupt an entscheidender Stelle. Nur ein solcher Mensch wird ruhig und unerschüttert durch das Leben schreiten, der dieses Leben innerlich überwunden hat. Unverwundbarkeit und „frei sein von der Welt“ entsprechen einander. Das aber darf — wie wir schon hörten — in keiner Weise rein äußerlich als eine Art Lebensverneinung aufgefaßt werden. Es ist Licht und Freude und Hoffnung und Belohnung in dieser Welt⁴⁸³⁾. Dennoch vermögen die mannigfachen Werte des Lebens dem Menschen nicht jene Sicherheit und Endgültigkeit zu geben, die er sucht. Jeder irdische Gewinn ist zugleich ein Vorspiel seines Verlustes⁴⁸⁴⁾. Nur der Besizende ist darum arm, weil nur er in den irdischen Dingen getroffen und verwundet werden kann. Weil er Besizender ist, darum muß er auch notwendig ein Verlierender sein. Das soll nicht heißen, daß wir nach Morgan die Güter der Welt und des Lebens von vornherein abzulehnen hätten. „Sie

477) "On singleness of Mind", S. 4.

478) "On singleness of Mind", S. 10.

479) "On singleness of Mind", S. 13.

480) "On singleness of Mind", S. 13.

481) Vergl. Sparkenbroke, S. 313.

482) "On singleness of Mind", S. 25.

483) Vergl. Flamme, S. 494.

484) Vergl. Quell, S. 495.

zurückzuweisen, während wir ihrer noch bedürfen, das hieße uns durch Askese verkrüppeln und vorzeitig nach geistiger Unabhängigkeit greifen“⁴⁸⁵). Alle irdischen Güter sind in sich werthhaft. Aber sie tragen doch ihre Grenzen in sich und weisen über sich selbst hinaus⁴⁸⁶). Die Welt muß darum stufenweise überwunden werden⁴⁸⁷). Wir müssen das Leben leben und indem wir es leben, darüber hinauswachsen. „Nichts erlangt seinen endgültigen Wert, bevor es nicht hingegeben ist“⁴⁸⁸) Selbst die Liebe muß überwunden werden, weil sie „Ablenkung von der persönlichen Einheit ist — sie hindert die Sammlung der Seele. Dennoch — und das ist ein tieferes Rätsel — ist Liebe auf Erden zum Wachstum der Seele nötig“⁴⁸⁹). Aber auch sie ist, wie wir sahen⁴⁹⁰), unwirklich, etwas, das der Mensch zurücklassen muß, „doch es ist die erhabenste Unwirklichkeit — die letzte, die wir als unwirklich erkennen“⁴⁹¹). „Liebe ist eine Form des Leidens und, ebenso wie Schmerz und Ehrgeiz und Treue und alle starken Gefühlsäußerungen, eine Schulung, ein Teil des Lebens, das ja auch nur eine Schulung für uns ist“⁴⁹²). Jene Menschen müssen also nach Morgan als wahre Philosophen bezeichnet werden, welche „im Verstande erkennen, daß Verlust Freiheit ist“⁴⁹³). Erkennen und Sein sind nun zweierlei. Das Ideal der Besinnlichkeit hat erst erreicht, wer die Welt innerlich überwunden hat, wer frei und unabhängig von ihr ist, wer auf dieser Erde nichts mehr verlieren kann, weil er im Geiste schon alles freiwillig hingab. Ein solcher Mensch, dem der Verlust tatsächlich zur Freiheit wurde, ist reif zum Sterben⁴⁹⁴).

Das besinnliche Leben ist also ein stufenweises Unabhängigwerden von der Welt. Der besinnliche Mensch muß ständig etwas von sich abstoßen, er muß wie Narwitz im Quell und Sparkenbroke in der Flamme sterben, um wiedergeboren zu werden, sein Leben muß wie das ihre ein Reifen zum Tode sein⁴⁹⁵). Selbst die Dinge, in denen der Mensch seine „singleness of mind“ findet, sind kein endgültiger Besitz. Sie sind nur

485) Quell, S. 495.

486) Vergl. Flamme, S. 493/94.

487) Vergl. auch den vorigen Abschnitt dieser Arbeit.

488) Flamme, S. 570.

489) Quell, S. 495.

490) Vergl. III. Abschnitt dieser Arbeit.

491) Quell, S. 427.

492) Quell, S. 495.

493) Quell, S. 495.

494) Vergl. Quell, S. 495.

495) Vergl. besonders Flamme, S. 624, S. 388, vergl. das im III. Abschnitt dieser Arbeit Gesagte.

Mittel. Von Morgan z. B. gilt, was einmal in „Die Flamme“ über den Schriftsteller als solchen gesagt wird. „Wie Aquinas muß er es zufrieden sein, sogar seine Feder hinzulegen, falls Schreiben je aufhört, zur Vollendung der Form seines Lebens notwendig zu sein. An nichts darf man sich um seiner selbst willen klammern“⁴⁹⁶⁾. Alles erlangt — wie wir hörten — erst endgültigen Wert, wenn es hingegeben ist.

Solange dagegen bleibt der Mensch noch weit vom Ideal der Besinnlichkeit entfernt, wie ihm irgendeine Form der Selbstsucht anhaftet. Die Anmaßung und Selbsttäuschung, die wohl am schwersten überwunden wird, „ist unser Glaube, daß wir Anrecht auf den ersten Platz haben, solange wir nicht aus eigener Erfahrung etwas entdecken, das uns überragt. So richten wir Götzen auf, unseren Glauben, unsere Kunst, unsere Geliebte, was man will, und werfen unseren ganzen geistigen Besitz dem Idol in den Schoß. Wir nennen das Demut oder Liebe. Turgenjew hätte es Selbstaufopferung genannt. Wir wollen vor keinen Göttern knien, die wir nicht aus unserem Erleben oder Erträumen geschaffen haben. Aber der wahre Heilige und der wahre Philosoph . . . ist jener, der ohne ein Bild vor Augen in die Knie sinkt, weil er sich durchaus an zweiter Stelle fühlt und weil es ihm ein inneres Bedürfnis ist, zu knien. Einem solchen kann das Schicksal nichts anhaben — oder vielmehr es kann ihn nicht berühren, auch wenn es ihm Leib und Seele zerfleischt“⁴⁹⁷⁾. Er hat das Ziel des besinnlichen Lebens schlechthin erlangt. Vollständiger kann ja niemand die Welt überwinden, als der, welcher sich im Leben nicht nur bewußt an die zweite Stelle setzt, sondern sich auch tatsächlich an zweiter Stelle weiß. Daß eine derartige Haltung erst durch die rechte Einstellung zum Tode möglich wird, haben wir schon im letzten Abschnitt dieser Arbeit gezeigt.

Wenn der besinnliche Mensch nun auch unabhängig werden muß von all den mannigfaltigen Dingen des Lebens, er darf sich doch nicht völlig von ihnen abkapseln. „Schloß man die Welt aus, so begann man sich nach ihr zu sehnen, Hoffnung und Angst und Neugierde blieben ungestillt, und man konnte nicht in Frieden dem Tod entgegenschreiten, solange nicht gewisse Tatsachen gekannt, hingenommen und überwunden waren“⁴⁹⁸⁾.

Die innere Unverwundbarkeit wird bei Morgan auch nicht wie im Buddhismus — ihrer selbst willen erstrebt.

496) Flamme, S. 569/70.

497) Quell, S. 423.

498) Quell, S. 488.

„For like all great ends, singleness of mind is not an end but a beginning. It is a receptive state, the converse of hardness of heart“⁴⁹⁹). Jene geschilderten Ekstasen der mystischen Schau sind die schönste Frucht des besinnlichen Lebens. Der kontemplative Mensch ist in besonderer Weise befähigt, schon während seines irdischen Wandels von dem jenseitigen Leben heimgesucht und durchdrungen zu werden. Er besitzt die innere Ruhe, welche zum Sehen und Hören befähigt⁵⁰⁰), die es ihm „ermöglicht, sein blindes Selbst gleich einer Schlangenhaut abzustreifen und verwandelt zu werden“⁵⁰¹). Er vermag wieder in Staunen vor den mannigfaltigen Wundern der Wirklichkeit zu stehen, in „dem Staunen, das in Gott, in den Kindern und in den sanfteren Heiligen lebt“⁵⁰²). Die Vollendung des besinnlichen Lebens aber bringt erst der Tod. Er vereinigt den Menschen endgültig mit dem Alleben und versetzt ihn damit in jenen Zustand der absoluten Ruhe und Unverwundbarkeit zurück, der ihm hier auf Erden nur in wenigen begnadeten Augenblicken zuteil wurde⁵⁰³).

Unterziehen wir jetzt auch diese Gedanken einer kurzen kritischen Prüfung.

Morgan weist zunächst mit Recht darauf hin, daß das Ideal der Besinnlichkeit auf zwei verschiedenen Wegen angestrebt wird.

Auf der einen Seite wurde die Unverwundbarkeit schon immer in Abschließung und Einsamkeit gesucht. Vergegenwärtigen wir uns nur das weitverbreitete Ideal eines mönchischen und einsiedlerischen Lebens. Denken wir aber auch daran, wie sich z. B. die Epikureer von der Welt distanzieren, wie sie ihren Seelenfrieden in vornehmer Zurückgezogenheit vor allen Lebensstürmen zu sichern trachteten.

Andererseits hat man sich immer und immer wieder darum bemüht, das Ringen um Besinnlichkeit von Abschließung und äußerer Weltentsagung unabhängig zu machen. Das eigentlich Morgan'sche Anliegen einer inneren Abgeschiedenheit und Weltüberwindung ist eines der ganz wenigen ethischen Grundanliegen der Menschheit. Es handelt sich dabei — wie wir schon betonten — um eine Synthese von absoluter Weltbejahung und absoluter Weltverneinung, um eine Lehre also,

499) „On singleness of Mind“, S. 33.

500) Vergl. Quell, S. 100, S. 71.

501) Quell, S. 22 (auch das ein durchaus indisches Bild); vergl. z. B. Brih. Upanishad 4, 4, 7.

502) Quell, S. 494; vergl. „On S. o. M.“, S. 6.

503) Vergl. Abschnitt IV dieser Arbeit.

deren tiefer Wahrheitsgehalt nur in blinder Weltverachtung oder ebenso blindem Lebensfanatismus übersehen werden kann

Folgende kurze Betrachtung möge deutlich machen, wie das Streben nach innerer Abgeschlossenheit und Weltüberwindung die ganze Menschheitsgeschichte durchzieht.

Schon die Upanishad's kennen den Gedanken einer stufenweisen Überwindung der Welt. Man denke z. B. an die vier Stadien (Acramas), in denen nach den späteren Upanishad's das Leben eines jeden brahmanischen Inders verlaufen sollte. „Hat man die Brahmanerschülerchaft beendet, so werde man ein Waldeinsiedler; nachdem man Waldeinsiedler gewesen, ziehe man pilgernd umher“⁵⁰⁴). Sicherlich ist diese Weltüberwindung zum Teil noch äußerlich gemeint. Aber auch hier muß das Leben durchlebt werden, auch hier — und dies ist das Wesentliche — soll der Weise innerlich frei werden, die Welt stufenweise überwinden und seiner jenseitigen Heimat entgegenreifen. Es gibt in den Upanishad's Stellen, die vollständig mit den dargelegten Morgan'schen Lehren übereinstimmen.

Brihadâraanyaka Upanishad 4, 4, 6 und 7 etwa heißt es:

„Wer ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er und in Brahman geht er auf.

Wenn alle Leidenschaft schwindet,
Die nistet in des Menschen Herz,
Dann wird wer sterblich, unsterblich,
Schon hier erlangt das Brahman er.“

Das sind, wie wir sehen, Worte, die dem Inhalt nach auch Ruppert im Quell gesprochen haben könnte.

Im Buddhismus treten nun rein äußerlich betrachtet ganz ähnliche Gedanken auf. Auch Buddha lehrte das innerliche Losgelöst-Sein von der Welt. Dabei verwarf er nicht nur den Lebensgenuß, sondern verneinte auch entschieden Askese und Selbstpeinigung. „Wessen Geist von der Welt wirklich frei ist“, so predigt er, „der kann, ohne damit weltlich zu werden, den natürlichen Bedürfnissen ihr Recht zugestehen“⁵⁰⁵). Und doch darf die Morgan'sche Ethik in keiner Weise mit dem Buddhismus zusammengebracht werden. Im Kern seiner Lehre weicht Morgan von Buddha ab. Der Buddhismus ist weltverneinend. Leben ist Leiden. Der Weise wächst nicht über die irdischen Dinge hinaus, er verachtet sie. Demgegenüber ist die Mor-

504) Jâbâla-Upanishad 4.

505) Schweitzer, S. 68.

gan'sche Ethik weltbejahend. Ihr erscheint das Leben, wie der Brahmanenlehre aus Freud und Leid gemischt. Weltüberwindung und nicht Weltverachtung, das ist ihr Anliegen.

Näher steht Morgan der Bhagavadgītā⁵⁰⁶). Hier sind ja die Gedanken des Buddhismus vertieft und weitergeführt. Hatte Buddha das innerliche Freisein von der Welt verkündet, so übertrug die Bhagavadgita — was bei ihm noch nicht der Fall war — diesen Gedanken auch auf das äußere Handeln. Es kommt nicht darauf an, daß wir uns der Werke enthalten. „Weder gelangt der Mensch dadurch, daß er keine Werke unternimmt in (den Zustand der) Werklosigkeit, noch erreicht er die Werklosigkeit durch bloße Weltflucht“⁵⁰⁷). Die innere Einstellung erscheint als allein wesentlich. Wer innerlich frei ist, der mag so viele Werke verrichten, wie immer er will. Die höchste Tatenlosigkeit erlangt, wer seine Taten so tut, als täte er sie nicht⁵⁰⁸).

Wie weit diese Gedanken sich mit den Anschauungen Morgan's decken, geht z. B. daraus hervor, daß er selbst die Bhagavadgītā zitiert.

„Krishna gave his answer to the prince whose conscience would not allow him to go into battle: „Resolve to fight . . . Let the motive be in the deed and not in the event. Be not one whose motive for action is the hope of reward. Let not thy life be spent in inaction . . . The wisdom of that man is established, who in all things is without affection (attachments)“⁵⁰⁹).

Auch die antike Philosophie kannte den Gedanken einer inneren Weltüberwindung. Othmar Spann, in dessen Gesellschaftslehre die Abgeschlossenheit von den Dingen ebenfalls eine gewisse Rolle spielt, hat dies u. a. für das antike Ideal der Ataraxie und für die Philosophie Platons gezeigt⁵¹⁰). Bemerkenswert ist in unserem Zusammenhang sein Hinweis auf die Gastmahlstelle 210 f.⁵¹¹). Dort findet sich nämlich der Morgan'sche Gedanke einer inneren Weltüberwindung schon sehr klar ausgesprochen. Es wird darauf hingewiesen, daß nichts auf Erden endgültiger Besitz ist, daß der Weise kein Ding seiner selbst willen lieben darf, daß er stufenweise alles hinter sich lassen muß, daß er die Aufgabe hat, zum Wesen des Bestehen-

506) Vergl. etwa: „Vier philos. Texte des Mahabharatam“, Leipzig 1906.

507) Zitiert bei Schweitzer, S. 145.

508) Vergl. Schweitzer, S. 146.

509) „On Singleness of Mind“, S. 32.

510) Vergl. „Gesellschaftslehre“, Leipzig 1930, S. 191 ff.

511) Vergl. „Gastmahl“, Reclam o. J., S. 85/86.

den vorzudringen⁵¹²⁾. Derselbe Grundgedanke findet sich übrigens im Phaidon, wo der Tod als formales Element des Lebens bestimmt wird. Auch für Platon ist die Philosophie ein inneres Sterben. Der Philosoph stirbt faktisch solange er lebt. Er reißt dem Tode entgegen, indem er seine „Seele möglichst vom Leibe absondert und sie daran gewöhnt, sich von allen Seiten her in sich selbst zusammenzuziehen und zu sammeln und soviel wie möglich sowohl in dem jetzigen wie in dem späteren Zustande für sich allein zu bestehen, sich vom Leibe wie von Fesseln lösend“⁵¹³⁾. Wir sehen, wie Morgan an dieser Stelle Platon wohl am nächsten kommt.

Das Absterben der Sinnenwelt gegenüber ist nun keineswegs gewaltsam und äußerlich zu verstehen. Platon lehnt wie Morgan den Selbstmord ab. Wir müssen die Form unseres Lebens vollenden (Morgan), die Welt innerlich überwinden.

In den Gedanken einer stufenweisen Weltüberwindung und inneren Abgeschiedenheit von den Dingen trifft Morgan sich ebenfalls mit der christlichen Lehre. Auch das Leben des Christen soll ein Reifen zum Tode sein, einem Tode, der Zugang zum wahren Leben bedeutet, auch der Christ soll über diese irdische Welt hinauswachsen⁵¹⁴⁾. Innere Abgeschiedenheit oder geistige Armut ist ein hohes christliches Ideal, ein Weg zur wahren Vollkommenheit⁵¹⁵⁾. Was aber soll unter geistlicher Armut anders verstanden werden, als das „Sich unbefleckt halten“ von der Welt⁵¹⁶⁾, als Loslösung von allem „Vergänglichen und von den Geschöpfen“ (Th. v. Kempen), als ein innerliches Freisein und Freiwerden für Gott⁵¹⁷⁾. „Nichts als ein leeres und einsames Herz faßt die unermeßlichen Güter Gottes“, heißt es beim hl. Johannes v. Kreuz⁵¹⁸⁾.

„Mensch, wo du noch was bist, was weißt, was liebst,
was hast,
So bist du glaube mir, nicht ledig deiner Last.

512) Vergl. hiermit besonders Quell, S. 501.

513) Phaidon, S. 32; vergl. mit dieser Stelle Quell, S. 487 ff.; vergl. auch Phaidon, S. 19, 25, 26, 27 u. a.; vergl. besonders W. Windelband: „Platon“, S. 146/147.

514) Vergl. Thomas v. Kempen: „Nachfolge Christi“, I. Buch, 17. Kap., II. Buch, 12. Kap., III. Buch, 27., 31., 32., 37. und 43. Kap.; vergl. Augustinus, „Gottesstaat“, 13. Buch, 10. Kap.

515) Vergl. u. a. Math. 5, 3 und 19, 21.

516) Vergl. Jakobusbrief 1, 27.

517) Vergl. z. B. auch Josef Quint: „Meister Eckehart“, Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie, Bd. 5, Heft 3 — 1939, S. 221.

518) Sämtliche Schriften, 2. Bd., S. 402.

Wer nichts begehrt, nichts hat, nichts weiß, nichts liebt,
nichts will,
Der hat, der weiß, begehrt und liebt noch immer viel“⁵¹⁹⁾.

Paulus hat die christliche Auffassung von der inneren Abgeschiedenheit im 1. Korintherbrief folgendermaßen zusammengefaßt:

„Die da Weiber haben, als hätten sie keine, und die da weinen als weinten sie nicht, und die sich freuen als freuten sie sich nicht, und die da kaufen als besäßen sie es nicht, und die diese Welt gebrauchen, daß sie dieselbe nicht mißbrauchen. Denn das Wesen dieser Welt vergeht. Ich wollte aber, daß ihr ohne Sorge wäret. Wer ledig ist, der sorgt, was dem Herrn angehört, wie er dem Herrn gefalle“⁵²⁰⁾.

In diesem Zusammenhang soll darauf hingewiesen werden, daß der hl. Johannes vom Kreuz in ganz wesentlichen Punkten mit den dargelegten Morgan'schen Gedanken übereinstimmt. Sicher hat Johannes auch die äußere Lebensentsagung gepredigt. Aber im eigentlichen Mittelpunkt seiner Lehre stand das nicht. Die äußere Überwindung zeitlicher Güter war ihm ja nur eine „geistliche Vorsichtsmaßregel“⁵²¹⁾. Als sein Hauptanliegen dagegen muß wie bei Morgan die innere Freiheit der Seele bezeichnet werden. Immer wieder taucht dieser Gedanke in seinen Schriften auf⁵²²⁾. „Ich wünsche euch schon zu sehen in einer großen Blöße des Geistes und von der Stütze auf Geschöpfe so entfernt, daß die ganze Hölle euch nicht beunruhigen könnte“, sagt er zu seinen Jüngern⁵²³⁾. Erst der hat nach seiner Ansicht die Welt völlig überwunden. „wer sich von der Verkostung der Dinge nicht zur Freude und von ihrer Bitterkeit nicht zur Trauer bewegen läßt“⁵²⁴⁾.

Die weitgehende Übereinstimmung beider Lehren wird übrigens schon dann bemerkbar, wenn man den hl. Johannes vom Kreuz und Ruppert im Quell vergleichend einander gegenüberstellt. Beide leben ihre Lehre. Beide gelangen zur vollständigen inneren Unabhängigkeit von der Welt. Beide ertragen die gleichen entsetzlichen Schmerzen in ruhiger Gelassenheit.

519) Angelus Silesius: „Cherubimischer Wandersmann“.

520) I. Kor. 7, 29—32.

521) Vergl. „Sämtliche Schriften“, 2. Bd., S. 402.

522) Vergl. „Sämtliche Schriften“, Einleitung, S. 45, 46, 2. Bd., S. 15, 20, 22, 26, 36, 92, 400, 402, 417 u. a.

523) „Sämtliche Schriften“, Einleitung, S. 36.

524) „Sämtliche Schriften“, 2. Bd., S. 42.

Beiden ist der Wille zum Tod ein Wille zur Transzendenz. Bei beiden erscheint das Sterben als Vervollkommnung eines besinnlichen Lebens. Beide verschieden endlich mit den Worten, mit denen auch Christus verschied: „In deine Hände befehle ich meinen Geist“. Der Unterschied ist nur der, daß Ruppert Gestalt einer Dichtung ist, während das Leben des hl. Johannes gelebt wurde.

Wohl die vollständigste und klarste Parallele zur Morganschen Lehre von der inneren Freiheit und stufenweisen Weltüberwindung findet sich bei Meister Eckehart. Die Eckehart'sche höchste Tugend der Abgeschiedenheit ist ja auch das eigentliche Ziel Morgan's. „Wahre Abgeschiedenheit bedeutet, daß der Geist so unbeweglich steht in allem, was ihm widerfährt, es sei Liebes oder Leides, Ehre oder Schande, wie ein kleiner Berg unbeweglich steht in einem kleinen Winde. Diese unbewegliche Abgeschiedenheit macht am meisten den Menschen Gott ähnlich . . . In ihr ist Gott ewig gestanden und steht er noch. Selbst da er Himmel und Erde schuf und alle Kreatur, das ging seine Abgeschiedenheit so wenig an, als ob er nie etwas geschaffen hätte“⁵²⁵). Nach Eckehart also besteht wie bei Morgan die innere Abgeschiedenheit noch nicht in der äußeren Einsamkeit⁵²⁶). Die höchste Ruhe wird in der Öffentlichkeit erreicht. Der Einzelne soll „mitten unter den Dingen stehen“ und wirken, aber wirken „auf dem Grunde der Abgeschiedenheit“⁵²⁷). „Daß ein Mensch ein ruhiges Leben in Gott hat, das ist gut; daß der Mensch mit Ausdauer ein arbeitsames (pinliches) Leben führe, das ist besser; daß aber ein Mensch die Ruhe im arbeitsamen Leben habe, das ist das allerbeste“⁵²⁸). Und wie bei Morgan so ist auch bei Eckehart derjenige noch weit vom Ideal der Besinnlichkeit entfernt, welcher die Eigensucht, dieses „Kernlaster der Welt“, nicht restlos überwunden hat⁵²⁹). Es kommt also auch hier auf die innere Einstellung und Gesinnung an, auf die innere „Zucht und Ordnung, die durch kein Chaos mehr zerstreut und zerstört werden kann“. (Quint).

Schon die bisherigen Ausführungen dürften deutlich gemacht haben, daß es sich in den dargestellten Gedankengängen um ethische Grundkonzeptionen handelt, um Menschheitsideale von schlechthin zeitloser Gültigkeit. Allein von hier aus ist es verständlich, wenn Morgan mit seinen Romanen einen der-

525) Eckehart, zitiert bei Spann, S. 198.

526) Vergl. Spann, S. 190.

527) Vergl. Spann, S. 199.

528) Eckehart, zitiert bei Quint, S. 227.

529) Vergl. Quint, S. 229.

artigen Anklang gefunden hat. Wir glauben, daß das „Berliner Tageblatt“ durchaus das Richtige trifft, wenn es etwa den Quell als eine Ethik des modernen Menschen bezeichnet⁵³⁰). Eine wie große Wirkung das Ideal der inneren Abgeschiedenheit und Weltüberwindung gerade heute noch auszuüben vermag, geht ja z. B. aus der starken Jüngerschaft des Oberst Lawrence in allen Teilen der europäischen Welt hervor. „Man erzählt mir, viele junge Menschen sprächen und viele junge Dichter schrieben von ihm wie von einem Erlöser“ heißt es in dem Buch von Liddel Hart⁵³¹). Auch Lawrence suchte die innere Freiheit von den Dingen inmitten des Lebens zu erreichen. „Ein Heim, Geld, Bequemlichkeit, Ruhm, ja sogar Macht — all das bedeutete ihm wenig oder nichts. Die moderne Welt hatte kein Mittel, auch nur im geringsten auf ihn einzuwirken“. „Das Evangelium, das die Loslösung von allem Irdischen und Fleischlichen verlangt“, erschien ihm als das wahre Evangelium⁵³²).

Wenn Morgan nun in seiner Ethik Grundgedanken der Menschheit aufgreift, so handelt es sich doch um eine durchaus eigene Lehre, eine Lehre übrigens, die in seinen dargestellten letzten metaphysischen Überzeugungen verankert scheint. Auch bei Morgan wurzelt die Ethik in der Metaphysik.

Der Mensch ist ja, wie wir hörten, inkarniertes göttliches Leben, also nur Teil der Gottheit und damit notwendig endlich, begrenzt, unvollkommen. Das heißt nun auch, daß er in sich selbst kein Genügen zu finden vermag, daß er sich nicht in jenem Zustand befindet, der alles andere ausschließt, daß er innerlich getroffen und verwundet werden kann. Und weil das so ist, weil der metaphysische Personkern des Menschen über sich selbst hinausweist, darum gibt es auch so etwas wie Eros. Sehnsucht, metaphysisches Heimweh, darum erscheint das Streben nach Unverwundbarkeit als letzte Gemeinsamkeit im menschlichen Wollen und Handeln. Auch der Lebensdrang ist von hier aus zu interpretieren. Der Mensch versucht, alles an sich zu reißen, jeweils das zu erlangen, was ihm an seiner Voll-

530) Vergl. „Berliner Tageblatt“ vom 14. 1. 34.

531) Vergl. Liddel Hart, „Oberst Lawrence“ (Ins Deutsche übertragen von Theodor Lücke, Berlin 1935).

532) Vergl. „Oberst Lawrence“ (geschildert von seinen Freunden), Paul List Verlag, Leipzig — 1938, S. 119/120; vergl. auch Eugen Gottl. Winkler: „Gestalten und Probleme“, Leipzig 1939 (Oberst Lawrence). Auch W. Raabe und P. Ernst haben u. a. das Ideal der inneren Abgeschiedenheit künstlerisch gestaltet. Vergl. W. Raabe: „Die Akten des Vogelsangs“; Hermann Klemm Verlag, Berlin, o. J., bes. S. 179 und 182; vergl. Paul Ernst: „Erdachte Gespräche“, München 1931; „Die Welt überwinden“, S. 256 ff.; „Sich von der Welt unbefleckt erhalten“, S. 159 ff.

kommenheit fehlt. „Es gibt aber auf Erden kein Gut, das unvergänglich wäre, darum auch keines, das wahrhaft und dauernd befriedigte“ (Fichte)⁵³³). Die Welt muß deshalb stufenweise überwunden werden. Endgültige Erfüllung menschlichen Daseins bringt erst der Tod. Er bedeutet ja Wiedervereinigung mit dem Alleben, die Zurücksetzung in jenen Urzustand der wahren Vollkommenheit und Unverwundbarkeit, welcher alles andere ausschließt.

Die Literatur wurde jeweils in den Anmerkungen angeführt.

533) In dieser allgemein menschlichen Erfahrung liegt die Relativierung der Welt begründet, welche sich bei den meisten existentiellen Denkern findet. Vergl. z. B. schon Salomon, der alles Streben nach irdischem Glück als ein Haschen nach Wind bezeichnet (etwa Salomo Prediger 1, 2). Vergl. auch die Antwort Buddhas, als er von schönen Frauen zur Lebenslust verführt werden soll; zitiert bei Jaspers, S. 264; vergl. weiterhin Kierkegaard, Pascal u. a.

Lebenslauf.

Am 21. März 1914 wurde ich, Otto Delere, als Sohn des Baumeisters Fritz Delere und seiner Ehefrau Sophie, geb. Kunst zu Dortmund geboren. Ich bin Deutscher und bekenne mich zur katholischen Religionsgemeinschaft.

Ostern 1935 erhielt ich am Bismarck-Realgymnasium zu Dortmund das Reifezeugnis, nachdem ein schweres und langwieriges Nierenleiden mich in meiner Vorbildung um zwei Jahre zurückgeworfen hatte.

Anschließend leistete ich freiwillig Arbeits- und Heeresdienst und begann im W. S. 1936/37 das Studium.

Ich studierte an der Universität Bonn Theologie, Philosophie, Psychologie, Deutsch und Geschichte, mit Ausnahme des S. S. 1938, das ich an der Universität Freiburg verbrachte.

Herrn Prof. Dr. S. Behn danke ich für die freundlichen Anregungen zu der vorliegenden Arbeit.

Die mündliche Prüfung fand am 29. August 1939 statt. Seitdem setze ich meine Studien an der Wiener Universität fort.

